

**Dipartimento di  
Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”**

Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale - Ciclo XXXIII



**DA MAYOTTE A LA RÉUNION.  
MOBILITÀ, CONVIVENZE E FRATTURE IN DUE  
OLTREMARE EUROPEI (OCEANO INDIANO)**

SCHIERANO PAOLA

Matricola 835497

Tutor: prof. ADRIANO FAVOLE

Coordinatore: prof.ssa ALICE BELLAGAMBA

**ANNO ACCADEMICO 2019/2020**



# INDICE

- Ringraziamenti	VII
- Quadro teorico e metodologico	IX
- Itinerario della ricerca	XXIV

## PARTE PRIMA

### L'OLTREMARE EUROPEO TRA AFRICA E OCEANO INDIANO

<b>1. MONDI CREOLI: L'OCEANO INDIANO SUD-OCCIDENTALE</b>	<b>3</b>
<b>1.1 Dalle <i>Îles d'Afrique</i> all'Indianoceanica</b>	<b>4</b>
<b>1.2 Tra cooperazione regionale e contenziosi territoriali</b>	<b>9</b>
<b>2. UN PRESENTE CHE VIENE DA LONTANO</b>	<b>15</b>
<b>2.1 La Réunion <i>des cultures</i></b>	<b>16</b>
2.1.1 L' <i>engagisme</i> e la complessa architettura etnica di La Réunion	19
2.1.2 La questione creola	23
<b>2.2 Mayotte, un'isola cosmopolita fin dalle origini</b>	<b>27</b>
2.2.1 Il popolamento di Mayotte	30
2.2.2 La <i>longue durée</i> della creolità maorese	45
<b>3. IL PRISMA DELLA DIPARTIMENTALIZZAZIONE</b>	<b>53</b>
<b>3.1 Da soggetti coloniali a cittadini</b>	<b>54</b>
<b>3.2 Dipartimentalizzazione: il caso di La Réunion</b>	<b>59</b>
3.2.1 Gli effetti socio-economici dell'assimilazione	60
3.2.2 Il rapporto tra <i>réunionnité</i> e dipartimentalizzazione	69
<b>3.3 La battaglia dipartimentale: il caso Mayotte</b>	<b>74</b>
3.3.1 Colono nero vs colono bianco: modelli coloniali a confronto	75
3.3.2 La cristallizzazione del contenzioso franco-comoriano	84
3.3.3 Verso una dipartimentalizzazione progressiva e adattata	91

PARTE SECONDA  
ORIZZONTI MOBILI

<b>4. LA QUESTIONE MAORESE</b>	103
<b>4.1 Mobilità coloniali e diaspora comoriana</b>	103
<b>4.2 Dai sultani battaglieri ai colpi di stato militari</b>	109
<b>4.3 Puri frutti postcoloniali</b>	112
4.3.1 Matrimoni e cittadinanza francese	124
4.3.2 Cittadinanza e salute	128
<b>4.4 Una “Lampedusa” dell’oceano Indiano: le politiche dell’accoglienza e il fallimento del regime derogatorio</b>	134
<b>5. MOBILITA’ D’OLTREMARE. UNA VALVOLA DI SICUREZZA SOCIALE</b>	143
<b>5.1 Lo stretto legame tra dipartimentalizzazione e mobilità</b>	143
<b>5.2 Rompere l’incantesimo: il “Maorese viaggiatore”</b>	151
<b>5.3 Difficoltà e rischi della mobilità</b>	161
<b>6. “ESSERE MAORESI” A LA RÉUNION: CONTINUITÀ, CONFLITTI E RIFORMULAZIONI</b>	169
<b>6.1 La comunità stabile</b>	169
6.1.1 I pionieri	178
6.1.2 La generazione cerniera	181
6.1.3 I <i>mahoréunionnais</i> : etnogenesi in corso	188
<b>6.2 La comunità temporanea</b>	198
6.2.1 Le mobilità terapeutiche	199
6.2.2 La mobilità studentesca	204
6.2.3 Accompagnamento, adattamento e formazioni alternative	220

PARTE TERZA  
LA VITA ASSOCIATIVA, ODI ET AMO DELL’INTEGRAZIONE

<b>7. AI MARGINI DEL “VIVRE-ENSEMBLE”, TRA STIGMA E INTEGRAZIONE</b>	233
<b>7.1 Dall’invisibilità alla stigmatizzazione</b>	234
<b>7.2 I maoresi nell’immaginario riunionese contemporaneo</b>	241
<b>7.3 I rapporti tra maoresi e comoriani a La Réunion</b>	254

<b>8. L'ASSOCIAZIONISMO MAORESE, SPECCHIO DEI MUTAMENTI SOCIALI</b>	<b>269</b>
<b>8.1 Il rapporto tra mobilità e associazionismo</b>	<b>269</b>
<b>8.2 Le associazioni maoresi a La Réunion</b>	<b>275</b>
<b>8.3 La nebulosa associativa: una chiave passe-partout</b>	<b>286</b>
<b>8.4 Storia della «Maison de Mayotte»</b>	<b>294</b>
<b>9. LA RÉUSSITE: IL FILO ROSSO DELLA MOBILITÀ</b>	<b>311</b>
<b>9.1 Un concetto polisemico</b>	<b>312</b>
<b>9.2 Le reti e il prestigio: nuove ritualità per antichi costumi</b>	<b>324</b>
<b>9.3 Tafara, o la storia di un outsider tra riuscita e delegittimazione</b>	<b>339</b>
<b>10. UNA SOCIETÀ “IN PIENA MUTAZIONE”</b>	<b>351</b>
<b>10.1 Una dipartimentalizzazione controcorrente</b>	<b>352</b>
<b>10.2 Tra ordine imposto e ordine negoziato</b>	<b>357</b>
<b>10.3 Assimilare l'assimilazione</b>	<b>364</b>
<b>10.4 Alle radici dell'ordine contestato: la schizofrenia maorese</b>	<b>372</b>
- <b>Conclusioni</b>	<b>383</b>
- <b>Glossario</b>	<b>391</b>
- <b>Acronimi</b>	<b>393</b>
- <b>Indice delle illustrazioni</b>	<b>395</b>
- <b>Bibliografia</b>	<b>399</b>



## Ringraziamenti

Al termine di questo lungo e suggestivo percorso di dottorato, desidero esprimere tutta la mia riconoscenza al mio tutor Adriano Favole per l'entusiasmo e la fiducia con cui ha accolto questo ambizioso progetto, orientandomi e, talvolta, rivitalizzandomi con saggi consigli e stimolanti osservazioni. Un sentito grazie alla professoressa Alice Bellagamba, coordinatrice del Dottorato di Antropologia culturale e sociale presso il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca, per l'incoraggiamento e il sostegno offerto, soprattutto nel corso di questo ultimo orribile anno.

Ringrazio la professoressa Corinne Duboin, direttrice del Centro di ricerca DIRE (Déplacements, Identités, Regards, Ecritures) dell'Université de La Réunion, per avermi accolta per oltre un anno in seno al laboratorio, all'interno del quale ho potuto tessere una ricca rete di contatti e utilizzare l'aula dottorandi come spazio privilegiato per interviste e focus group. Ci tengo inoltre a ringraziare i professori dell'Université de La Réunion – in particolar modo Jacqueline Andoche, Marie-Annick Lamy-Giner, Béatrice Moppert, Thierry Malbert e Fabrice Folio – per avermi ospitata nei loro corsi facilitando il mio inserimento, nonché le operazioni di campionamento.

Un sincero ringraziamento alla professoressa Georgeta Stoica del Centre Universitaire de Recherche et Formation de Mayotte per avermi amichevolmente accompagnata nel corso del mio "battesimo maorese", civile e accademico. Ringrazio altresì infinitamente il professor Christian Ghasarian dell'Université de Neuchâtel per la sua preziosa disponibilità e la condivisione di innumerevoli spunti di riflessione. Un pensiero affettuoso e riconoscente alle professoresse Lara Giordana ed Emanuela Borgnino dell'Università degli Studi di Torino per avermi sostenuta e spronata nel corso di tutti questi anni. Ringrazio inoltre i colleghi del XXXIII° ciclo di dottorato in Antropologia culturale e sociale dell'Università Milano-Bicocca – Cristina Pozzi, Federica Scrimieri, Gianluca Candiani e Stefano Fontana – con i quali ho condiviso, sebbene a distanza, gioie e dolori del campo e della scrittura.

Un ringraziamento speciale a tutti gli interlocutori che hanno reso possibile questa ricerca diventandone a tutti gli effetti co-autori, un pensiero particolare a Saffy Soulaïmana, Mariaty Malidi, Lissilamou Toumbou, Zaidou Assani, Mohamed Boura, Houssaini Assani Tafara, Said Malidi, Faissoili Maliki, Andinani Said Ali (Dodo) e Mohamed M'trengoueni. Vorrei inoltre esprimere la mia più sincera gratitudine alle famiglie Bamana-Attoumani, Baco-Ousseni e Maliki, e ancora ad Amin Chergui e a Tristan Alonge per avermi accolta nelle loro case con calorosa ospitalità.

Un ringraziamento particolare ai funzionari della *Délégation de Mayotte à La Réunion*, al delegato Mohamed Elanrif Bamcolo e ai suoi colleghi Asmahane Issimaila Hamida, Zaitouni

Bamana, Nissioiti Baco-Ousseni, Marie-Josée Karake, Soiffia Ongaretto, Karida Nouroudine, Mohamed Moudhoir, Marion Châteauneuf, Chadhouli Combo (Jacob) e Fatima Ousseni Hafsoiti.

Dedico questo lavoro a Walter, avventuroso e paziente compagno di vita, e ai miei genitori Ada e Franco che, con il loro infaticabile sostegno, continuano a darmi la forza e il coraggio per affrontare qualsiasi sfida.

## QUADRO TEORICO E METODOLOGICO DELLA RICERCA

« *Comment es-tu arrivée à “découvrir” Mayotte ?!* ». La curiosità e la legittima incredulità degli interlocutori riecheggiano ancora tra le note di campo e le interviste sbobinate. Che cosa può aver portato una ricercatrice italiana a interessarsi all'evoluzione socio-culturale di Mayotte, un'isola poco nota a gran parte dei francesi continentali, tanto da dedicarvi una ricerca di dottorato? Questa è solo una delle tante domande che mi sono state poste quotidianamente nel corso della ricerca. Domanda a cui avevo sempre e solo una sola risposta: « È l'Oltremare europeo che mi ha portata qui! ». Questa ricerca si iscrive infatti all'interno di una più ampia riflessione dedicata all'Oltremare europeo, ovvero all'insieme di regioni, territori e paesi – non indipendenti – integrati o associati all'Unione europea. La presenza e l'attività dell'Unione europea si estende infatti ben al di là del tradizionale spazio continentale, su un importante numero di territori fuori dai suoi confini geografici: a largo dell'Oceano Atlantico, nell'area delle Antille, nella foresta amazzonica, nell'Oceano Indiano, fino alla Polinesia, alla Melanesia e alle Terre Antartiche.

L'Oltremare europeo è composto da due macro-insiemi: le Regioni Ultraperiferiche (RUP) e i Paesi e Territori d'Oltremare (PTOM). Fanno parte delle Regioni Ultraperiferiche il gruppo dei *Dipartimenti e Regioni d'oltremare (DROM) francesi* di Guadalupa, Guyana francese, Martinica, La Réunion e Mayotte nonché la Collettività francese d'oltremare di Saint-Martin; le due regioni autonome portoghesi di Azzorre e di Madeira; e la comunità autonoma spagnola delle Canarie. Rientrano invece nel gruppo dei PTOM la Groenlandia amministrata dalla Danimarca; le isole olandesi di Aruba, Bonarie, Curacao, Saba, Sint Eustatius e Sint Marteen; nonché i Territori d'oltremare francesi della Nuova Caledonia, Polinesia francese, Wallis e Futuna, Saint Barthélemy, Saint Pierre e Miquelon e le Terre australi e antartiche francesi<sup>1</sup>.

La vastità e l'esclusività di questi territori rendono l'universo ultramarino un “multiverso” irriducibile a una stringata definizione (Favole 2020), motivo per cui alcuni autori tendono a preferire il plurale “Oltremari”<sup>2</sup>. Sebbene tutti gli abitanti d'oltremare siano dei cittadini europei, solo le RUP fanno parte integrante dell'Unione europea, ovvero rispondono integralmente alle norme del diritto comunitario (*acquis* comunitario), beneficiando al tempo stesso di specifiche

---

<sup>1</sup> Fino al 2019 hanno fatto parte dei PTOM anche i Territori d'oltremare inglesi - Anguilla, Isole Cayman, Isole Falkland, Georgia del Sud e isole Sandwich del Sud, Montserrat, Pitcairn, Sant'Elena, Isole Turks e Caicos, Isole Vergini britanniche, Bermuda, nonché i Territori dell'Antartico britannico e i Territori britannici dell'Oceano Indiano - oggi esclusi a seguito della Brexit.

<sup>2</sup> Nella letteratura francese dedicata all'universo ultramarino è presente un ampio dibattito circa l'uso al singolare o al plurale del termine *oultre-mer(s)* e quindi alla tendenza ad accordare un'attenzione privilegiata alle somiglianze (art. 349 TFUE) o alle specificità che differenziano tra loro le realtà ultramarine. Per approfondimenti il rimando è a Lemercier *et al.* 2014.

deroghe per compensare i limiti e le specificità che le caratterizzano<sup>3</sup>. I PTOM risultano invece associati all'Unione europea e non pienamente integrati al sistema economico e giuridico comunitario: per tali ragioni, i PTOM godono di una più ampia autonomia giuridico-amministrativa, ma non possono però partecipare alla ripartizione dei sostanziosi fondi strutturali destinati esclusivamente alle RUP. La differenza tra questi due macro-insiemi è in buona sostanza “statutaria” e dipende dalla natura dei rapporti che queste realtà intrattengono con gli Stati nazionali di riferimento<sup>4</sup>. Lontani dal rappresentare semplici propaggini del continente europeo, questi luoghi – una buona parte dei quali riserve della biosfera UNESCO – rappresentano dei veri e propri “bastioni d'Europa” che punteggiano gli oceani. Generalmente ricchi di risorse naturali, sfruttate ed esportate (minerali, fonti di energia fossile, agro-alimentare, risorse alieutiche, ecc.), questi territori sono interessati da importanti traffici marittimi (commerciali e militari) e, ancor più importante, beneficiano di Zone Economiche Esclusive (ZEE) vastissime, tali da rendere anche il più piccolo di questi territori una pedina cruciale sullo scacchiere geo-politico globale<sup>5</sup>. Osservata da questa prospettiva, è l'Europa stessa a mutare d'aspetto: non più continente monolitico, bensì arcipelago diffuso, un'Europa d'Oltremare (Favole 2020).

Dal punto di vista antropologico, questi *Oltremare* rappresentano prima di tutto degli straordinari “laboratori della complessità” – culturale, politica, identitaria – che propongono dei modelli di convivenza e di multiculturalismo inediti rispetto al panorama europeo continentale. Modelli che lasciano trasparire quell'incessante articolazione tra dinamiche storiche, culturali e politiche che plasmano, oggi come in passato, l'immaginario di queste società. Storiche zone di contatto e di scambio interculturale, le società d'Oltremare offrono una visione decentrata della “Storia” – meno eurocentrica – in cui l'eredità europea e i suoi riferimenti possono essere ripensati criticamente per mezzo del confronto con altre memorie e tradizioni. In tal senso, l'Oltremare europeo può contribuire ad ampliare e a destrutturare ulteriormente il concetto di “identità europea”, arricchendolo con elementi di contrasto che spesso la visione istituzionale comunitaria tende a mitigare. È in tal senso che l'Oltremare costituisce al tempo stesso una sfida e un'opportunità per l'Europa:

---

<sup>3</sup> L'articolo 349 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea (TFUE) definisce le Regioni ultraperiferiche sulla base di una serie di fattori quali: grande distanza dall'Europa continentale, insularità, limiti territoriali, climatici e socio-economici, mercato interno poco sviluppato, forte dipendenza dalle importazioni. Fattori e vincoli condivisi anche dalla maggior parte dei PTOM.

<sup>4</sup> Per approfondimenti sulle questioni giuridiche dell'Oltremare europeo v. Daniel 2007; Michalon 2009.

<sup>5</sup> La Zona Economica Esclusiva (ZEE) si riferisce alla “sezione di mare, compresa tra le acque territoriali e le acque internazionali, su cui lo Stato costiero di riferimento possiede il diritto esclusivo di sfruttamento delle risorse” (Favole 2020: 229).

« Ils permettent aussi de sortir de l’“européocentrisme” dominant depuis un demi-siècle, et surtout de vivre, en grande nature le défi du *multiculturalisme* » (Wolton 2002: 13).

Assumere la prospettiva dell’Oltremare significa soprattutto combattere l’oblio e l’invisibilità di cui soffrono queste isole e territori, riconoscendone l’instimabile valore aggiunto. Tale prospettiva – votata alla valorizzazione dell’eterogeneità culturale – si inserisce perfettamente all’interno della cornice teorica del connessionismo (Remotti 1990; Amselle 2001), interessata alle cosiddette “società-mosaico”, caratterizzate da fenomeni di ibridazione (creolizzazione) e da multiple appartenenze identitarie, come da importanti conflitti etnici e sociali. La società maorese e quella riunionesa – a centro di questa indagine – offrono un esempio paradigmatico di tale complessità<sup>6</sup>.

Sono numerose le specificità d’Oltremare ad aver stimolato l’interesse dei ricercatori sociali, per esempio: il problema delle disuguaglianze sociali; i meccanismi di costruzione (multi)identitaria; il deficit democratico dei partiti politici; le campagne autonomiste contro l’assimilazione; la questione della riparazione dei crimini connessi alla schiavitù, al sistema della piantagione e alle espropriazioni fondiarie; il sentimento di dipendenza e di assistenzialismo economico; solo per citarne alcuni.

« En réalité les Outre-mers sont un révélateur de la plupart des questions, liées à la mondialisation, au multiculturalisme et à la recherche d’autres liens de coopération politique. Le drame est que l’Outre-mer n’est pas présente dans l’espace public français » (Wolton 2002 : 14).

La prospettiva dell’Oltremare europeo – rigettando stereotipi continentali quali l’esotismo ed il paternalismo post-imperialistico – incoraggia il riemergere del prezioso valore euristico di queste realtà, caratterizzate da articolazioni uniche ed in perenne divenire. Le riflessioni qui presentate confluiscono così nella corrente dell’Europa cosmopolita o “autocritica” che si distingue per il confronto continuo e radicale nei confronti della propria storia incoraggiando una “critica istituzionalizzata di sé stessa” (Beck, Grande 2006). Assumendo tale approccio si tenterà di mettere in pratica una serie di esortazioni quale per esempio quella di “provincializzare l’Europa” (Chakrabarty 2000) spezzando il dualismo eurocentrico (“noi/loro”), imparando in sostanza a “condividere le differenze” (Mbembe 2010: 70).

Come argomentato dall’antropologo Francis Affergan (2002), la difficoltà a “pensare l’Oltremare” deriverebbe in primo luogo dall’assenza di categorie nuove atte a definirlo:

---

<sup>6</sup> Le società ultramarine francesi occupano un posto privilegiato nelle riflessioni dedicate all’Oltremare, non solo perché è di esse che si possiede la più ampia ed accessibile letteratura, ma in quanto lo Stato francese è l’unico ad aver mantenuto un regime di sovranità sia nelle Regioni Ultraperiferiche (RUP), che nei Paesi e Territori d’Oltremare (PTOM).

l'applicazione di categorie preesistenti – quali assimilazione, integrazione, comunità, identità, ecc. – non appaiono infatti appropriate alla fluidità, alle articolazioni e ai contrasti proprie di tali realtà.

« Le temps des statuts uniformes est révolu. Ces derniers, s'ils doivent évoluer, s'orienteront vers un double objectif qui apparaissait, il n'y a pas si longtemps, contradictoire : le respect de la spécificité, conjugué avec un ancrage européen. [...] Une anthropologie des relations entre les cultures et les identités en milieu ultramarin nous permettra peut-être de forger de nouvelles catégories d'approche » (Affergan 2002).

Per spezzare l'esotismo e l'invisibilità dell'Oltremare europeo occorre confrontarsi prima di tutto con il retaggio coloniale insito nel concetto di "Oltremare", impiegato in Francia – a partire dal 1946 – per indicare il complesso degli ex-possedimenti coloniali (Gay 2018: 2). Una particolare sensibilità storica è quindi fondamentale a un'antropologia critica volta ad analizzare l'impatto del passato coloniale e le sue implicazioni contemporanee (Balandier 1951). Questa asserzione appare valida oggi più di ieri, dal momento che in Francia, la "storia coloniale" è stata progressivamente epurata dai programmi scolastici già dai primi anni Sessanta del Novecento, determinando quella che Ann Laure Stoler (2010) definisce l'"amnesia coloniale". Il silenzio e l'oblio a cui è stata condannata la "storia coloniale" in Francia sono all'origine della cosiddetta «frattura coloniale» (Blanchard *et al.* 2005; Bancel *et al.* 2010), ovvero l'emergere di una "controstoria" ultramarina sui crimini del colonialismo (Bhabha, Rutherford 2006). Le celebrazioni nel 1998 del 150° anniversario dell'abolizione della schiavitù nelle ex-colonie francesi hanno avuto il merito di aprire un nuovo dibattito sulle continuità coloniali e soprattutto sul "dovere di memoria", incoraggiato dall'emergere del paradigma teorico degli "studi postcoloniali"<sup>7</sup>:

« Une pensée analytique qui ne s'arrête pas aux lignes de fracture, mais considère les enchevêtrements des sociétés plurielles » (Smouts 2010 : 316)

Ma allora, « *Pourquoi Mayotte ?* », altra domanda all'ordine del giorno sul campo. All'interno del caleidoscopico universo ultramarino, quello di Mayotte rappresenta probabilmente il caso più complesso e delicato (Muller 2012). Le difficoltà strutturali, i vincoli istituzionali e la singolare situazione sociale rendono il contesto maorese particolarmente interessante per l'osservazione di alcune rare articolazioni: unica Regione francese a maggioranza musulmana, contraddistinta dal plurilinguismo, interessata da un tardo e controverso processo di

---

<sup>7</sup> Tra i maggiori esponenti del pensiero postcoloniale ricordiamo Fanon (1952), Said (1978), Spivak (1988, 1999), Bhabha (1994), Ashcroft *et al.* (1989), Appadurai (1996), Chakrabarty (2000), Mbembe (2000, 2010). Le loro riflessioni traggono ispirazione dal movimento letterario della *négritude* (v. § 7.2) inaugurato alcuni decenni prima da scrittori come Césaire 2000a [ed. or. 1939], 2000b [ed. or. 1950], Senghor (1948, 1964, 1988), Memmi (1957, 1982, 2004).

dipartimentalizzazione, caratterizzata da forti disuguaglianze e da una certa ambivalenza ideologica nei confronti del gruppo insulare comoriano. Fattori singolari che contribuiscono ad arricchire ulteriormente la miscela di elementi originali, ambigui e dinamici che accomunano complessivamente le realtà d'oltremare. Quella di Mayotte è in effetti una storia “a controsenso” (Rivière 2015), una vera e propria eccezione postcoloniale: Mayotte è l'unica ex-colonia ad aver rigettato l'indipendenza delle Comore, arcipelago a cui appartiene dal punto di vista territoriale e culturale, preferendo l'assimilazione alla Repubblica francese, scelta che ha dato origine a un lungo e turbolento contenzioso internazionale. L'antropologo Micheal Lambek, che ha dedicato a Mayotte oltre quarant'anni di ricerche, parla di Mayotte in termini di “postmodern colony” o “postcolony” (Lambek 2018:186).

« [Mayotte] has defined coloniality in an original, even postmodern way. [...] A place that reinvented postcoloniality and grasped its potential in the new global order for enhanced forms of connection and mobility » (Lambek 2018: 171-172).

Sono proprio queste « enhanced forms of connection and mobility » – prodotte da specifiche articolazioni postcoloniali – a rappresentare l'oggetto centrale della presente riflessione, insieme alle dinamiche di convivenza interetnica e alle riconfigurazioni etno-identitarie. Più precisamente, l'indagine si concentra sul fenomeno della mobilità maorese a La Réunion e sulle dinamiche di integrazione al tessuto sociale riunionese, entrambe analizzate sullo sfondo dell'evoluzione istituzionale di Mayotte, divenuta Dipartimento francese d'Oltremare nel 2011, con oltre sessant'anni di ritardo rispetto alle altre *vieilles colonies* (Martinica, Guadalupa, Guyana francese, La Réunion).

Storicamente destinazioni privilegiate dei migranti della regione, la presenza dello statuto dipartimentale a La Réunion e a Mayotte – la “Francia dell'oceano Indiano” – ha reso queste isole delle oasi di relativa prosperità in un oceano di indigenza. Mayotte esercita un forte magnetismo principalmente sui migranti provenienti dalle Comore, e in misura inferiore dal Madagascar e dall'Africa centro-orientale, confermandosi uno snodo cruciale delle circolazioni dell'oceano Indiano sud-occidentale e dell'Africa orientale (Lambek 2018: 205). La Réunion attrae invece un numero decisamente inferiore di migranti rispetto a Mayotte, essenzialmente di origine malgascia, comoriana, maorese, mauriziana e, più di recente, cingalese.

A partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento, l'isola di Mayotte – al centro di un acceso contenzioso internazionale sulla sovranità – è stata interessata da un doppio fenomeno migratorio: ai massicci flussi in entrata di comoriani in fuga dalle altre isole dell'arcipelago ha fatto da contropartita un incremento esponenziale della mobilità in uscita dei nativi maoresi diretti verso la Francia metropolitana (*métropole*) e La Réunion. Trasferimenti di massa che spezzarono il relativo immobilismo dei maoresi, storicamente meno mobili rispetto ai ricchi “navigatori”

grancomoriani, passando – in meno di due decenni – da una condizione di (im)mobilità “forzata” a un’ipermobilità diffusa. In altre parole, si tenterà di tratteggiare quel processo che Luca Ciabbari (2011), rifacendosi alle riflessioni di Jean-François Bayart (1989), chiama “estroversione della società”, intendendo con esso lo sviluppo di un duplice movimento, uno di introiezione dell’esterno e l’altro di proiezione verso l’esterno (Ciabbari 2011: 111-112).

La storia umana di Mayotte si caratterizza per un cosmopolitismo originale, prodotto dall’incessante apporto e rielaborazione di elementi esogeni introdotti dai differenti gruppi etnici che ne hanno scandito il popolamento. Se la società maorese mostra ancora oggi un’innata capacità di assorbimento ciò è dovuto in larga parte al suo ruolo di piattaforma delle circolazioni dell’oceano Indiano sud-occidentale (Allibert 1984): una terra di transito per genti provenienti dalla costa swahili al Medio Oriente fino all’Indonesia. A tale straordinaria capacità di introiezione dell’esterno si contrappose però una certa sedentarietà dei nativi – perlopiù forzata – che ha reso la società maorese solo parzialmente “estroversa”, ancora per buona parte del XX secolo. L’aumento esponenziale della mobilità in uscita registrata a partire dagli anni Ottanta ha spezzato l’“incantesimo” della fissità residenziale, trasformando rapidamente la mobilità da un fenomeno congiunturale a una dinamica strutturale della società maorese, sempre più proiettata verso l’esterno. Per comprendere i fattori alla base di tale piena “estroversione” l’adozione di un approccio storicamente orientato si è rivelato non solo utile ma imprescindibile.

« Introdurre una variabile storica nello studio della migrazione non equivale soltanto a enfatizzare le connessioni tra passato e presente. Altrettanto importante è far emergere fratture e forme di discontinuità » (Bellagamba 2011: 16-17).

Attorno al tema delle migrazioni ruotano questioni sociali, economiche, politiche, culturali e simboliche, motivo per cui la comprensione di una società non può prescindere da un’attenta analisi dei flussi e delle politiche migratorie in vigore. La mobilità costituisce un “fatto sociale totale” (Sayad 1999) che coinvolge (e sconvolge) ogni aspetto dell’esistenza non soltanto del migrante, ma della più ampia comunità di origine nonché della società d’accoglienza. Questo assunto diviene ancor più evidente se applicato al contesto maorese: un’isola territorialmente esigua e demograficamente satura, ancorata fortemente alle tradizioni afro-malgasce e alla religione musulmana, interessata da un processo di transizione alla modernità, tardivo ma galoppante.

« Etudier les flux migratoires dans la zone sud-ouest de l’océan Indien occidental et les effets sociaux de la départementalisation de Mayotte revient à étudier, dans l’espace et le temps, la construction et les inégalités de protection sociale dans cette région fortement conditionnée par l’histoire coloniale et postcoloniale française » (Roinsard 2014a: 115).

Sulla scorta del cosiddetto *mobility turn*<sup>8</sup> (“svolta della mobilità”), la mobilità è stata assunta quale lente attraverso cui osservare gli effetti della dipartimentalizzazione di Mayotte, ovvero quelle dinamiche sociali, culturali, economiche e identitarie che contribuiscono a rendere oggi Mayotte “una società in piena mutazione” (Marie *et al.* 2017).

« We are not dealing with a single network, but with complex intersections of “endless regimes of flow”, which move at different speeds, scales, and viscosities  
» (Sheller, Urry 2006: 213).

Il nuovo paradigma della mobilità si rivela cruciale nell’osservazione di quelle forme ed esperienze di mobilità circolare caratterizzate da variabilità, circolarità e revocabilità – ovvero da partenze, ritorni, aggiustamenti e ripartenze – distanti dalle migrazioni “a senso unico” tipiche dell’approccio tradizionale (sradicamento/assimilazione) (Riccio 2019). La temporaneità e, talvolta, la precarietà dei trasferimenti influisce profondamente sulle dinamiche di integrazione delle comunità migranti nelle società di accoglienza, come nel caso dei maoresi a La Réunion. Trattandosi di un fenomeno di circolazione interna al territorio nazionale – spostamento di cittadini francesi da un dipartimento a un altro (e non di migranti provenienti da Stati differenti) – la circolazione in uscita dei maoresi andrebbe letta doppiamente in termini di mobilità e non di “immigrazione”, come invece tendono a definirla i concittadini Riunionesi meno tolleranti.

Non solo paradigma della contemporaneità, la mobilità assume quasi al rango di “istituzione” tra i maoresi: nel 2012, oltre un quarto dei nativi di Mayotte (26%) risultava residente fuori dal Dipartimento di origine, principalmente in *métropole* e in misura inferiore a La Réunion: una cifra che quasi raddoppia (45%) se si considera la fascia di età compresa tra i 18 e i 24 anni. Che una certa “cultura della migrazione”<sup>9</sup> (Kandel, Massey 2002 cit. in Degli Uberti 2019) sia entrata a far parte celermente del paesaggio mentale dei maoresi lo si evince dalle parole di Fati, una giovane venticinquenne nata a M’tsapéré, la quale ha vissuto una parte della sua giovinezza a La Réunion prima di trasferirsi in Francia metropolitana per perfezionare gli studi:

Fati: Personnellement, je peux te dire que les gens, qui restent à Mayotte maintenant se sont ceux qui n’ont pas de papiers. Mais ceux qui en ont je ne les

---

<sup>8</sup> L’espressione *mobility turn* rimanda alla rinnovata attenzione accordata allo studio delle migrazioni nelle scienze sociali. Attraverso questa svolta paradigmatica, avvenuta nel corso degli ultimi due decenni, si è tentato di superare la dimensione prettamente spaziale delle migrazioni, preferendo ad essa la messa in valore del punto di vista dei migranti e delle loro esperienze di mobilità. Esso si focalizza sulle nuove forme di movimento (interne, transnazionali, circolari, cosmopolitiche, ecc.) e sui fattori storici (locali e globali), insistendo sulla dimensione transcalare e reticolare della mobilità (Urry 2007; Sheller, Urry 2006).

<sup>9</sup> Applicata a una specifica realtà sociale, l’espressione “cultura dell’emigrazione” fa riferimento a quei meccanismi che favoriscono l’aumento e il consolidamento di reti di mobilità, rendendo la migrazione “un comportamento sociale appreso” (Ali 2007 cit. in Reggi 2011: 35), non solo possibile ma desiderabile.

vois plus : sauf ceux qui travaillent, les autres sont tous partis (Saint-Denis, marzo 2019).

La mobilità può quindi essere assunta quale prisma utile a osservare non soltanto il processo di progressiva estroversione della società maorese, ma l'evoluzione delle strategie di inserzione dei maoresi nella società riunionese e le differenti reazioni rispetto alla stigmatizzazione di cui sono vittime. Alla base di tale approccio vi è la convinzione che ogni traiettoria di mobilità sia unica e rimanda a un ventaglio di possibilità che coesistono, spesso in apparente contraddizione tra loro: ciascun percorso contribuisce così ad illuminare in maniera differente le numerose facce che compongono il prisma della mobilità, definibile come:

« L'insieme complesso di esperienze che danno luogo e corpo alla mobilità delle persone e che può, di volta in volta, configurarsi come un movimento in avanti, una battuta di arresto o, ancora, un ritorno al punto di partenza » (Della Puppa, Sanò 2020).

## **METODOLOGIA DELLA RICERCA**

Questa ricerca non si inserisce all'interno di un percorso precostituito, si tratta infatti per me di un terreno *ex-novo*, costruito da zero: da questo punto di vista, la mancanza di contatti preesistenti ha avuto un impatto importante sulle tempistiche della ricerca, soprattutto nella fase di avvio. Mi sembra importante precisare altresì che, per cause di forza maggiore, il progetto di ricerca ha subito una revisione sostanziale nel corso del primo anno di dottorato. In origine, l'indagine si sarebbe dovuta infatti svolgere esclusivamente sull'isola di Mayotte, dove avrei analizzato gli effetti a breve termine della dipartimentalizzazione sulle pratiche quotidiane dei maoresi. Tra dicembre 2017 e gennaio 2018, presi contatto con alcuni docenti del *Centre de Formation Universitaire di Mayotte* e con ricercatori che avevano condotto lunghi campi a Mayotte, al fine di tessere una rete di contatti utile a favorire la mia prima installazione. Le risposte non mancarono, ma furono perlopiù scoraggianti: proprio in quei giorni Mayotte fu teatro di un'imponente manifestazione sociale ribattezzata "*Opération île morte*" che paralizzò l'isola con uno sciopero totale durato quasi 50 giorni. Per quasi due mesi, i manifestanti denunciarono alto e forte il grave stato di insicurezza causato, da un lato, da un numero sempre più elevato di comoriani irregolari (ormai in maggioranza rispetto alla popolazione nativa e indicati spesso come pericolosi delinquenti), e dall'altro, dalla deliberata assenza dello Stato, apparentemente inattivo e disinteressato rispetto alle istanze della popolazione. Delle barricate furono erette in ogni strada, il porto e l'aeroporto furono bloccati, lasciando gli abitanti privi di qualsiasi possibilità di approvvigionamento. Solo i raccolti privati permisero alla popolazione di sopperire alla mancanza di cibo di importazione, primo fra tutti il riso, ingrediente cardine della cucina maorese. La violenza esplose e in numerosi villaggi si verificarono atti di guerriglia tra maoresi e comoriani,

che terrorizzarono la popolazione come mai prima. Tutti i referenti contattati espressero senza esitazione forti perplessità in merito alla fattibilità di un’etnografia di lunga durata in tale contesto, almeno fino al raggiungimento di una tregua, che però nessuno poteva prevedere. Di fronte a tale stato di cose, non ho potuto che rassegnarmi e rinunciare, almeno per un primo momento, ad un campo maorese. In accordo con il mio tutor prof. Adriano Favole, il progetto è stato così rivisto a favore di un “giro più lungo”, ponendo al centro dell’indagine le dinamiche di mobilità e di integrazione della comunità maorese residente a La Réunion. Una scelta che mi ha permesso di conservare almeno in parte l’impianto teorico (Oltremare, studi postcoloniali) e avvicinarmi alla comunità maorese in un luogo “terzo”, arricchendo l’indagine di ulteriori aspetti.

La mobilità dei maoresi a La Réunion rappresenta in effetti un fenomeno piuttosto recente e ancora poco analizzato, come emerso da un’attenta revisione della letteratura esistente. Se infatti sono ormai numerosi i lavori dedicati ai francesi d’Oltremare residenti in *métropole* (Marie 1986, 1991, 1994; Marie, Qualité, 2002; Collignon 2002; Temporal *et al.* 2011; Abdouni, Fabre 2012), così come quelli consacrati ai comoriani in diaspora (Vivier 1996; Zakaria 2002), colpisce il silenzio rispetto alla mobilità dei maoresi a La Réunion e in Francia (Breton *et al.* 2014). Per quanto concerne la presenza dei maoresi a La Réunion – al di là degli studi di natura quantitativa realizzati periodicamente dall’INSEE (*Institut national de la statistique et des études économiques*) e di altri lavori a carattere sociologico (Cherubini *et al.* 2009) – solo una tesi di dottorato recentemente discussa da Mélanie Mezzapesa (2018) ha posto al centro dell’analisi le modalità di adattamento della comunità maorese residente nel quartiere di La Chaumière a Saint-Denis. La presente indagine intende colmare – sebbene parzialmente – tale vuoto conoscitivo, che tanto sembra aver contribuito alla creazione di un immaginario stigmatizzante e opaco attorno alla comunità maorese a La Réunion. Inoltre, la repentina metamorfosi sociale sembra aver reso in parte obsolete le ricerche condotte sulla società maorese tra gli anni Settanta e Novanta del Novecento, le quali meritano una riformulazione alla luce degli esiti più recenti della dipartimentalizzazione.

I primi tre mesi trascorsi sul campo sono stati dedicati allo studio del contesto socio-culturale di La Réunion e alla creazione di un varco di accesso alla comunità maorese residente nel capoluogo, Saint-Denis. Un’operazione rivelatasi più dura del previsto: sovente indicati come il capro espiatorio di tutti i mali dell’isola, i maoresi a La Réunion tendono a ripiegarsi sulla comunità d’origine, dando luogo a una certa impenetrabilità. Questo aspetto ha limitato fortemente le occasioni di incontro, soprattutto nelle fasi iniziali della ricerca<sup>10</sup>. Trattandosi di

---

<sup>10</sup> Essere introdotti e accettati in qualità di ricercatori dalla comunità maorese a La Réunion può rivelarsi un’impresa ardua non soltanto per l’antropologa “bianca” (*mzungu*) e per giunta non francese, ma lo è stato anche per Zakia Ahmed (2020) una ricercatrice di origine maorese cresciuta a La Réunion che ha

un'indagine partita “da zero”, l'avvio della ricerca è stato piuttosto lento e ha richiesto continue negoziazioni con alcune personalità di riferimento nel settore associativo, tra cui i responsabili dell'*Union des étudiants et des élèves mahorais à La Réunion* (UEEMR) e il presidente della *Fédération des associations mahoraises actives à La Réunion* (FAMAR). La mia posizione di dottoranda fu esplicitata fin da subito e generalmente benaccolta, tuttavia la mia presenza è stata costantemente rinegoziata e il mio interesse, o meglio le mie intenzioni, messe ripetutamente alla prova con evitamenti, rinvii e disdette. A questa prima fase di campo “a singhiozzi” ha contribuito fortemente l'esplosione – tra novembre e dicembre 2018 – del movimento sociale dei *Gilets jaunes*, che a La Réunion ha provocato un blocco totale delle attività e un periodo di coprifuoco durato oltre tre settimane. Una situazione che comportò inevitabilmente lo slittamento di tutti gli incontri, alcuni dei quali sfumati per sempre.

Parallelamente, cercai di prendere contatto con la *Délégation de Mayotte à La Réunion* – chiamata confidenzialmente “Maison de Mayotte” – ma senza successo: solo due mesi dopo aver conosciuto i primi cruciali “guardiani” (*gatekeepers*) della comunità ebbi modo di accedere fisicamente alla struttura e, grazie a loro, conoscere gli agenti dipartimentali ivi impiegati. Fu così che alle prime timide interviste agli studenti di origine maorese condotte presso l'Università di La Réunion, affiancai progressivamente delle attività di osservazione partecipante presso la *Délégation*, facilitando la creazione di una solida e feconda rete di contatti. Alla *Délégation* divenni presto una “di casa” a causa della mia presenza pressoché quotidiana: spesso mi presentavo senza preavviso e nell'attesa che uno o l'altro funzionario si liberasse, osservavo l'utenza e cercavo di comprendere quali motivi conducevano quelle persone a chiedere aiuto alla Delegazione; altre volte invece ne approfittavo per strappare qualche breve intervista alle giovani studentesse in stage scolastico. In diverse occasioni, ho potuto affiancare – in qualità di osservatrice esterna – i funzionari della *Délégation* nell'esercizio delle loro attività, accedendo così a dimensioni dell'“esistenza” dei maoresi a La Réunion di cui sarei rimasta altrimenti all'oscuro. Insomma, avere accesso alla “Maison de Mayotte” ha segnato un improvviso e cruciale cambio di ritmo alla ricerca, come se le forze centrifughe che da alcuni mesi mi tenevano ai margini della comunità si fossero improvvisamente convertite in spinte centripete in grado di trasformare il campo in un vortice, che mi ha inghiottito per molti mesi.

« The quality of our relationship with interlocutors or collaborators in the field determines the character of our anthropological understandings » (Jackson in Lambek, 2018: X).

---

recentemente confermato quanto la comunità maorese – se vuole – possa diventare imperscrutabile, anche per chi ne fa parte dalla nascita.

« *Es-tu déjà allée à Mayotte ?* », ecco un'altra delle domande che ha inaugurato praticamente ogni incontro sul campo. Per capire chi sono e come si struttura l'esistenza dei maoresi a La Réunion sarebbe preferibile possedere una conoscenza preliminare dei maoresi a Mayotte. Trattandosi di una ricerca incentrata sulla mobilità e sulle modalità di adattamento al contesto d'accoglienza, ho ritenuto imprescindibile adottare un approccio multisituato assumendo l'isola di La Réunion come principale terreno di indagine – svolta tra settembre 2018 e dicembre 2019 – e Mayotte come campo secondario, presso il quale ho effettuato tre brevi missioni (novembre 2018; aprile 2019; novembre/dicembre 2019). Questa scelta tenta quindi di affiancare all'osservazione della comunità “mobile” nel contesto di accoglienza – preponderante nella letteratura antropologica sulle migrazioni – anche lo studio dei luoghi d'origine (Bellagamba 2011).

Una ricerca multisituata e, soprattutto, multisituazionale. L'interazione ha assunto infatti forme diverse a seconda dei soggetti e dei contesti, per questo mi sono avvalsa delle più tradizionali tecniche di ricerca etnografica, quali:

- 1) Osservazione partecipante e immersione partecipata presso l'Università di La Réunion, alla *Délégation de Mayotte à La Réunion*, alle periodiche riunioni della *Fédération des associations mahoraises à La Réunion*, e in altre occasioni quali manifestazioni sportive, eventi e cerimonie culturali, religiose, familiari e istituzionali.
- 2) Interviste in profondità semi-strutturate a individui di entrambi i sessi e di un'età compresa tra 17 e 70 anni (oltre cinquanta interviste, della durata media di un'ora e trenta minuti ciascuna, la maggior parte audioregistrate previo consenso informato dei partecipanti<sup>11</sup>) e alcuni focus group. Grande importanza è stata assegnata inoltre al metodo biografico e autobiografico, ovvero alle “storie di vita” (Crapanzano 1984) attraverso le quali ho potuto ricostruire traiettorie di mobilità individuali e familiari e strategie di integrazione, ponendo l'accento sulla dimensione processuale dell'esistenza e sulla pluralità delle sue interpretazioni. L'attenzione nei confronti del metodo biografico è volta a enfatizzare la dimensione microsociale dell'esistenza, di solito poco valorizzata all'interno del dibattito sulla globalizzazione (Eriksen 2007). La maggior parte delle interviste e delle osservazioni concerne individui e famiglie

---

<sup>11</sup> Il consenso informato è stato acquisito tramite adesione sottoscritta, corredata da un formulario informativo, entrambi redatti in lingua francese. L'anonimato dei partecipanti è stato garantito mediante l'utilizzo di pseudonimi di fantasia. Solo alcune personalità del mondo associativo e istituzionale risultano immediatamente identificabili, previa autorizzazione di rinuncia all'anonimato da parte dell'intervistato.

residenti essenzialmente nelle città di Saint-Denis e di Saint-Pierre. Un numero inferiore di osservazioni è stato condotto presso alcuni nuclei familiari a Le Port e Sainte-Suzanne.

- 3) Scambi informali e confidenze: prevalentemente con interlocutori di origine maorese, ma anche con rappresentanti della comunità comoriana, riunionese e *métropolitain*. perlopiù comuni cittadini, ma anche numerosi ricercatori e alcune figure istituzionali.

Tra i limiti e le criticità di ordine pratico in cui mi sono imbattuta nel corso della ricerca, la scarsa padronanza della lingua shimaore è certamente una di queste. A Mayotte la lingua francese – idioma ufficiale dell’isola – rimane sconosciuta a gran parte della popolazione adulta non scolarizzata. Lo *shizungu*, ovvero «la lingua dei Bianchi», viene impiegata quasi esclusivamente a scuola e nell’ambito della pubblica amministrazione. Lo stesso vale per i maoresi residenti a La Réunion – soprattutto gli adulti e gli anziani – i quali tendono a comunicare in shimaore in ambiente domestico e comunitario. Nel caso di interlocutori esclusivamente shimareofoni, è stata imprescindibile la presenza di un interprete – di solito il/la figlio/a dell’intervistato – in grado di garantire la comunicazione e la reciproca comprensione. In questi casi, il consenso è stato acquisito oralmente – senza ricorrere al formulario scritto – accertandomi, prima di intavolare qualsiasi discussione, che l’interlocutore fosse stato informato e rassicurato in merito alla finalità della ricerca e all’utilizzo delle informazioni raccolte. La scelta di non sottoporre un formulario di tre pagine a interlocutori con un’età più avanzata dipese dal fatto che non solo questo sarebbe risultato loro incomprensibile – in quanto poco o nulla alfabetizzati alla lingua francese – ma soprattutto sospetto, richiedendo l’apposizione di ben due firme (per presa visione e per consenso). La presenza di un interprete può generare esiti ambivalenti al buon svolgimento delle interviste, limitando per esempio la loquacità dell’intervistato – più restio ad approfondire vicende e riflessioni personali – e facendo venir meno quell’“intimità” tipica delle “storie di vita”, dall’altro però, i dibattiti nati “in famiglia” attorno alla traducibilità di un termine dallo shimaore al francese hanno avuto il merito di sollecitare interessanti riflessioni etno-linguistiche, facendo trasparire per esempio – a seconda delle generazioni – un diverso grado di conoscenza di aspetti storici, politici e culturali della società maorese. In questi casi, l’“intraducibilità ontologica” di un termine o di un’espressione ha rappresentato non un ostacolo, bensì un vero e proprio trampolino di lancio della comprensione (Borutti 2020).

In occasioni più formali, quali ad esempio le riunioni della Federazione delle associazioni maoresi a La Réunion, che tendono a svolgersi generalmente in lingua shimaore, la mia presenza ha indotto la maggior parte dei partecipanti a esprimersi in francese, suscitando non di rado discussioni tra coloro che sostenevano l’obbligo di utilizzare il francese come lingua principale (« Siamo in Francia, qui si parla francese. E siamo in Europa, come vedete abbiamo un’amica

italiana che ci fa compagnia... ») e i più anziani che non padroneggiano o addirittura non comprendono tale lingua.

L'indagine è stata condotta rispettando i principi di responsabilità fissati nel Codice Etico della American Anthropological Association (AAA Statement on Ethics, 2012): 1) Non procurare danno – immediato né differito – ai soggetti coinvolti; 2) Essere onesti e trasparenti – con la comunità osservata e con quella scientifica – rispetto agli enti finanziatori, e quindi alle finalità, ai metodi e ai risultati del lavoro svolto; 3) Ottenere il permesso di raccogliere e conservare i dati a cui si ha accesso tramite consenso informato; 4) Tenere conto degli obblighi etici nei confronti dei collaboratori e dei soggetti coinvolti nella ricerca; 5) Rendere i risultati accessibili; 6) Tutelare l'anonimato dei partecipanti, proteggendo e conservando i dati raccolti; 7) Mantenere relazioni professionali eticamente e moralmente rispettose<sup>12</sup>.

In generale, l'essere portatrice di un'italiana esoticità, o meglio, il fatto di “non essere francese”, ha giocato a mio favore nella stragrande maggioranza delle situazioni in cui mi sono venuta a trovare sul campo.

*Naila: C'est rare... On disait encore hier, quand tu es venue en classe, que le vent tourne pour nous, qu'on sent qu'il y a des gens qui s'intéressent à nous. Et ... qu'on n'est pas des gens si ignorés en fait (Saint-Denis, novembre 2019).*

La maggior parte delle interazioni si sono svolte con interlocutori di sesso femminile, di tutte le classi d'età, le quali si sono mostrate più aperte al dialogo rispetto agli uomini, con alcune importanti eccezioni. Le ragioni di questa preponderanza femminile sono molteplici: in primo luogo, le donne maoresi residenti a La Réunion sono decisamente più numerose degli uomini, la popolazione femminile risulta infatti pari al doppio di quella maschile (il rapporto è di 2:1). Inoltre la comunità maorese presenta una divisione marcata tra spazi e attività degli uomini e delle donne, tipica delle società musulmane, aspetto con cui mi sono confrontata in diverse occasioni. Il rapporto con gli interlocutori di sesso maschile è stato meno costante e meno diretto di quanto non sia stato quello generalmente instaurato con le donne. La maggior parte dei giovani come degli adulti di origine maorese a La Réunion tende a rispettare regole di condotta piuttosto rigide nell'interazione con l'altro sesso. La mia condizione di donna – non più così giovane agli occhi della comunità – non sposata e senza figli, è stata oggetto di dibattito e di costanti interrogazioni, mitigate in parte dall'esotismo di cui ero portatrice. Il mio accento marcatamente italiano e la mia innata passione per la cultura maorese incuriosirono fin da subito l'intera comunità: le donne si mostravano piacevolmente sorprese quando, senza battere ciglio, mi sedevo a terra in mezzo a loro assumendo la tipica posizione “da lavoro” (gambe distese e leggermente divaricate)

---

<sup>12</sup> AAA Statement on Ethics consultabile presso il sito dell'American Anthropological Association <https://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=22869>.

mantenendola anche per ore, con buona pace per le mie articolazioni non più così flessibili. O ancora, quando dividevo con alcune di esse un piatto di riso, verdure e carne da cui coglievamo con le mani piccoli bocconi. Questi momenti hanno contribuito a cementificare la relazione e la fiducia reciproca, e a fare di me “una di loro”. Restavano però alcune ambiguità di cui ai loro occhi ero portatrice e a cui buffamente cercavo di fornire una risposta alimentando involontariamente le loro perplessità. Queste perplessità riguardavano proprio il mio status di donna adulta senza figli: la maggior parte delle mie interlocutrici non riusciva infatti a comprendere il motivo per il quale io non fossi ancora sposata e senza discendenza<sup>13</sup>. Tradizionalmente, una donna può essere definita tale solo al compimento di queste due condizioni, e possibilmente in giovane età. Io, a cavallo dei miei trentatré anni, rappresentavo una donna a metà, matura sì ma non “completa”. In un primo momento ho riflettuto sulla possibilità di mentire, indossare una falsa fede all’anulare sinistro e superare tale ostacolo per me tutto sommato privo di significato. La scelta fu quella della trasparenza, la stessa che andavo cercando tra i miei interlocutori: ero convinta che mostrando tutte le mie ambiguità anche loro si sarebbero sentiti più a loro agio a mostrarmi le loro. Ma, rispondendo candidamente: « Non sono sposata, ma sono fidanzata da undici anni... » capitava di scatenare lo stupore delle astanti che, tra ilarità e pena, mi domandavano se non avessi bisogno del loro aiuto per convincere il mio compagno a fare il grande passo: « Viens chez nous à Mayotte, on organise un *grand mariage*, tu verras! ». A questa già “disgraziata” condizione si aggiunse quella relativa all’assenza di figli, un tema delicato e difficile da affrontare, dentro e fuori dal quadro della ricerca. Se i figli arrivano per volontà di dio, una donna senza figli a Mayotte è senza dubbio vittima di un maleficio, quindi con un serio problema da risolvere. Per quanto pruriginoso possa essere, affrontare simili discussioni tra donne mi ha permesso di esperire – anche se solo superficialmente – la pressione e il giudizio sociale a cui gli individui appartenenti alla comunità sono costantemente sottoposti.

Il rapporto con gli anziani della comunità ha richiesto quasi sempre l’intervento di alcuni intermediari, non soltanto per questioni linguistiche, ma soprattutto di rispetto: interfacciarsi direttamente – senza l’ausilio dei mediatori – sarebbe stato non solo impossibile, ma soprattutto controproducente. Una volta riconosciute le mie buone intenzioni, alcune di queste autorevoli personalità hanno accolto di buon grado la mia curiosa “onnipresenza”, talora accordando rare e preziose interviste.

La ricerca prende avvio da una serie di interrogativi attorno a cui l’indagine ruota:

---

<sup>13</sup> Addirittura Micheal Lambek si è espresso sull’argomento: « People continue to pity me for having only two children » (Lambek 2018: 257).

- La dipartimentalizzazione di Mayotte ha contribuito – come ipotizzato da Cherubini *et al.* 2009 – a frenare l’emigrazione dei maoresi e favorirne il ritorno sull’isola? Oppure, ha alimentato una nuova emorragia migratoria?
- Quali sono le ragioni che spingono i maoresi a trasferirsi fuori dal Dipartimento? In che modo tali fattori si sono evoluti nel corso del tempo?
- Che posizione occupano i maoresi all’interno della società riunionese? Dalla stigmatizzazione all’inclusione sociale, qual è il processo che consente a un gruppo minoritario di passare dallo statuto di immigrato – ospite in una società che lo accoglie, talvolta malvolentieri – a quello di cittadino, parte integrante di una società? Nel caso dei maoresi a La Réunion, l’unica comunità protagonista di una mobilità interna, quali sono gli aspetti che continuano a ostacolare il processo di integrazione? E quali invece potrebbero favorirlo? Quali sono i margini di manovra all’interno dei quali i maoresi operano in mobilità?
- In che modo e in che misura i maoresi a La Réunion sono interessati da processi di creolizzazione e da nuove forme di etnogenesi?
- Infine, in che modo i maoresi gestiscono il loro ingresso nella modernità? Qual è il rapporto che essi intrattengono con la tradizione? E ancora, che impatto ha la mobilità nel rapporto tra modernità e tradizione?

Quella che si propone è un’analisi socio-antropologica dell’impatto a breve termine della dipartimentalizzazione di Mayotte sulle dinamiche circolatorie regionali, nonché sulle modalità di rappresentazione e autorappresentazione dei maoresi residenti a Mayotte e a La Réunion. L’obiettivo è analizzare l’evoluzione delle strategie di adattamento e di integrazione al contesto sociale riunionese, le forme di convivenza interetnica e l’evoluzione del sentimento di appartenenza identitaria tra le differenti generazioni. In particolare, si tenterà di esplorare in che modo la “maoresità” (*mahorité*) viene esperita dalla comunità in loco e in mobilità e in che modo questa viene influenzata dalle circolazioni migratorie, facendo leva sulle spinte esogene ed endogene al cambiamento (resistenze, attrazioni e reinvenzioni), che contribuiscono alla frattura generazionale e istituzionale in corso.

« Rather than propagating a free-floating placeless paradigm, we... need to critically investigate the unequal, differential and contested processes by which persons come to be (dis)associated – and (dis)associate themselves – with or from place » (Jansen, Löfving 2009: 6 in Bjarnesen, Vigh 2016: 11).

## ITINERARIO DELLA RICERCA

Il lavoro di tesi è stato suddiviso in tre parti: la **prima parte** è dedicata all'esplorazione del contesto culturale e politico dell'oceano Indiano sud-occidentale, regione caratterizzata dalla presenza di "mondi creoli", ciascuno con le sue peculiarità, ma storicamente interconnessi e interdipendenti a causa delle intense circolazioni interne. Nel *primo capitolo* si esamineranno i fattori e le dinamiche che caratterizzano complessivamente le realtà insulari della regione. Una particolare attenzione è dedicata alle potenzialità e ai limiti dell'Indianoceanica, un concetto piuttosto recente e ancora poco conosciuto, emerso in ambito letterario per affermarsi poi a puntello di un programma politico federativo. Il progetto di costruzione di una "comunità di destino" indianoceanica si scontra tuttavia con le profonde disuguaglianze economiche e sociali che solcano queste realtà, esito di dinamiche postcoloniali, ma anche d'inedite congiunture strategiche globali. Lo sviluppo di una reale politica di cooperazione regionale appare minato alla base; inoltre, è messo in discussione dalla presenza di numerosi contenziosi sulla sovranità territoriale che pongono gli Stati membri della Commissione dell'Oceano Indiano (COI) in competizione tra loro: primo fra tutti il contenzioso franco-comoriano sulla sovranità di Mayotte.

Il *secondo capitolo*, di taglio storico-comparativo, pone al centro dell'analisi l'architettura socio-culturale di La Réunion e di Mayotte di cui si indagheranno rispettivamente le dinamiche di popolamento, nonché le specifiche accezioni che il concetto di creolità assume nei due contesti. A partire dalla descrizione dei differenti gruppi etnici che compongono il mosaico multiculturale riunionese si tenterà di comprendere in che modo questa società sia riuscita a limitare il ripiegamento comunitario e a favorire l'emersione di un sentimento di appartenenza sovraetnica, nonostante la presenza di forti gerarchie e disuguaglianze sociali, eredità del sistema coloniale della piantagione. Della società maorese, esito dell'articolazione tra apporti culturali bantu, austronesiani, arabo-persiani, malgasci ed europei, si analizzeranno invece i sincretismi culturali, linguistici e istituzionali, i quali mostrano come gli abitanti di Mayotte siano storicamente abituati a incorporare elementi esogeni senza necessariamente sostituirli a quelli preesistenti, ma consentendo loro di coesistere e di influenzarsi vicendevolmente.

Nel *terzo capitolo* viene proposta un'analisi dell'evoluzione istituzionale di queste realtà ultramarine, esaminando il passaggio dalla condizione di "soggetti coloniali" a quella di cittadini della Repubblica, e quindi il significato e il peso che il processo di dipartimentalizzazione ha assunto nei due contesti in esame e la sua evoluzione nel tempo. Nello specifico, si tenterà di comprendere quali declinazioni abbia subito il rapporto di dipendenza colono/colonizzato all'indomani della metamorfosi dipartimentale e come questo abbia influito sulle dinamiche identitarie locali. Si tratterà quindi di analizzare gli effetti socio-economici della dipartimentalizzazione a La Réunion, nonché il rapporto che intercorre tra i meccanismi

d'integrazione dipartimentali e l'emergere di un sentimento di comune appartenenza sovraetnica (*réunionnité*). Per quanto concerne la realtà maorese, si tenterà di avanzare una riflessione a proposito dei diversi tipi di colonizzazione che hanno interessato l'isola di Mayotte, al fine di comprendere meglio le ragioni alla base del contenzioso franco-comoriano sulla sovranità. Nel ripercorrere quella che è stata definita “la lunga marcia verso il diritto comune”, si evocherà in maniera particolare il ruolo cruciale assunto dalle donne maoresi – e quindi dal movimento delle *Chatouilleuses* – nella battaglia politica a favore di “Mayotte francese”. Nell'ultimo paragrafo del capitolo, infine, vengono analizzati gli sviluppi più recenti della metamorfosi istituzionale di Mayotte, in particolar modo le disparità di trattamento rispetto agli altri Dipartimenti d'oltremare, dettate dalla necessità di un allineamento “progressivo e adattato”. I limiti di tale approccio vengono qui discussi e interpretati alla luce delle più recenti manifestazioni di massa contro il caro-vita e l'insicurezza sociale.

Reso noto il contesto culturale, politico e istituzionale dei due Dipartimenti in oggetto, la **seconda parte** dell'elaborato è dedicata all'esplorazione del fenomeno della mobilità ultramarina e in particolare della mobilità maorese. Il *quarto capitolo* introduce alla cosiddetta “questione maorese”, ovvero all'insieme di quei fattori che fanno di Mayotte un’“eccezione postcoloniale” nel panorama degli oltremare francesi. Tra i vari aspetti, il contenzioso franco-comoriano sulla sovranità occupa una posizione di prim'ordine, per tali ragioni se ne ripercorreranno sinteticamente le tappe assumendo il tema della mobilità interinsulare quale filo conduttore. L'analisi si concentrerà su due corridoi migratori strettamente connessi tra loro: quello dei comoriani diretti a Mayotte e quello dei maoresi diretti a La Réunion, di cui analizzeremo attori ed esiti socio-culturali.

Nel *quinto capitolo* si indagherà il rapporto tra dipartimentalizzazione e mobilità, tracciando un quadro delle politiche migratorie promosse a livello istituzionale a seguito della dipartimentalizzazione (BUMIDOM, ANT, LADOM). Il trasferimento di cittadini ultramarini verso la *métropole* è stato infatti lungamente incoraggiato dallo Stato – e in parte lo è ancora, soprattutto a Mayotte – al fine di limitare l'esponenziale crescita demografica e il tasso di disoccupazione. Nella seconda parte, si tenterà invece di comprendere come i maoresi si siano trasformati, nell'arco di solo un paio di decenni, nella popolazione più mobile tra i Dipartimenti francesi d'oltremare, indagandone attori, fattori e limiti.

Il *sesto capitolo* introduce al cuore del lavoro etnografico dedicato all'esplorazione della mobilità maorese diretta a La Réunion. L'analisi si concentrerà dapprima sulla comunità stabilmente residente che, ripartita in tre categorie a seconda della classe di età e dell'epoca d'arrivo, mostra differenti concezioni della mobilità, dell'integrazione e soprattutto differenti sfumature di “maoresità” (*mahorité*). Successivamente, l'attenzione si sposterà sui motori e sugli

attori della mobilità a breve termine, la quale interessa soprattutto i malati e gli studenti. La mobilità studentesca viene ulteriormente approfondita nell'ultimo paragrafo del capitolo, in cui vengono analizzate le difficoltà e i limiti della mobilità, le opportunità di accompagnamento e di preparazione alla vita fuori dal Dipartimento, nonché i percorsi formativi alternativi alla carriera universitaria e accademica.

Nella **terza parte** vengono affrontate le questioni legate all'organizzazione comunitaria maorese e alle dinamiche di integrazione a La Réunion. Sebbene interna, questa mobilità interregionale non risulta infatti scevra di tensioni e risentimenti con la comunità ospite: paradossalmente, è proprio sull'"isola della convivenza", più che altrove, che i maoresi affermano di essere vittime di episodi di intolleranza e di razzismo, nonostante la loro piena appartenenza alla Repubblica francese. Il *settimo capitolo* apre con una discussione sui fattori che hanno contribuito a fissare una rappresentazione stigmatizzante e distorta dei maoresi nell'immaginario riunionese contemporaneo, facendone di fatto il capro espiatorio di tutti i mali economici e sociali di La Réunion. Si osserveranno quindi le reazioni della comunità di fronte alla marginalizzazione e al pregiudizio, manifestatesi dapprima in termini di ripiegamento comunitario e poi di "inversione dello stigma" e quindi di riappropriazione e di rivalorizzazione delle specificità culturali. Un approfondimento è infine dedicato al rapporto che la comunità maorese intrattiene con la comunità comoriana residente a La Réunion che, pur rimanendo conflittuale, assume qui nuove forme e inaugura scenari inediti in materia di convivenze.

Nell'*ottavo capitolo* si tenterà di comprendere come e perché la creazione di una rete di associazioni rappresenti un fattore di sostegno e di coesione indispensabile per una comunità migrante a rischio di esclusione sociale. Dapprima si tenterà di analizzare la rilevanza sociale del mondo associativo a La Réunion e, in seconda battuta, le modalità di reinterpretazione dell'associazionismo poste in essere dai maoresi in mobilità. Nella seconda parte del capitolo, si discuterà dei più recenti sviluppi che hanno interessato la *Fédération des associations mahoraises actives à La Réunion* (FAMAR), lacerata da lotte interne per il potere. Infine, si ripercorrerà la storia della *Maison de Mayotte à La Réunion* (oggi *Délégation de Mayotte à La Réunion*) al fine di misurare l'incidenza della metamorfosi istituzionale di Mayotte sulle dinamiche di mobilità e le sue implicazioni sull'"essere Maorese" a La Réunion. In effetti, l'acquisizione dello statuto dipartimentale sembra aver impattato fortemente sulle mentalità e sulle pratiche quotidiane della comunità in mobilità: a sostegno di tale ipotesi, si riporta e si discute il caso della chiusura della camera mortuaria presso la *Maison de Mayotte*, rivelatorio rispetto all'impatto indiretto – a distanza – della dipartimentalizzazione di Mayotte.

Il *nono capitolo* è dedicato all'esplorazione del concetto di "riuscita sociale" e del significato che questo assume all'interno della società maorese. Quello di "riuscita" (anche

traducibile come “realizzazione”) è un concetto operatorio utile a illuminare e collegare tra loro molteplici aspetti del vivere sociale, nonché ad approfondire alcune questioni legate ai temi della mobilità e dell’associazionismo, discusse nei capitoli precedenti. Si tenterà quindi di indagare se e in che modo l’avanzare dell’individualismo e la crescente monetarizzazione degli scambi – ovvero di altri modelli di “riuscita” – abbia avuto un impatto sulle rappresentazioni collettive del prestigio sociale in una società intimamente comunitaria, tradizionalmente regolata da logiche di solidarietà e di reciprocità. Una particolare attenzione viene qui riservata alla cerimonia del *manzaraka* (“festa di matrimonio”), l’evento centrale attorno a cui ruota non solo l’esistenza sociale dell’individuo, ma dell’organizzazione sociale stessa. Si tenterà infine di mostrare gli esiti dell’incontro/scontro tra differenti visioni della “riuscita” ripercorrendo l’itinerario di un paradigmatico anticonformista che ha tentato di emanciparsi dalle dinamiche di dipendenza tradizionali (familiari e comunitarie), scegliendo di “riuscire all’occidentale”. La storia di questo *outsider* – in bilico tra riuscita e delegittimazione – illustra paradigmaticamente le linee di frattura che attraversano la società maorese contemporanea, dilaniata tra dinamiche di resistenza all’assimilazione e richiami della modernità.

Il *decimo e ultimo capitolo* è dedicato infine all’esplorazione della transizione socio-culturale e quindi degli esiti del recente allineamento giuridico-istituzionale di Mayotte, che ha visto l’emergere di inedite tensioni ideologiche tra valori dell’Islam, principi repubblicani e nuove logiche di mercato. Dapprima si analizzeranno criticamente i fattori che contribuiscono a fare della dipartimentalizzazione di Mayotte un processo controcorrente. Si osserveranno poi i paradossi emersi dall’applicazione del diritto comune repubblicano – e quindi di un “ordine imposto” – in una società tradizionalmente regolata da norme derivanti dal diritto islamico e da pratiche consuetudinarie. Successivamente si esamineranno le reazioni a tale imposizione e quindi l’emergere di un “ordine negoziato” attraverso il quale i maoresi hanno tentato di “assimilare l’assimilazione”. Infine, si tenterà di comprendere come e perché la metamorfosi istituzionale abbia condotto – nel corso dell’ultimo decennio – alla comparsa di un “ordine contestato”, accompagnato dall’emergere di un malessere identitario che viene spesso definito anche localmente “schizofrenia maorese”.



PARTE PRIMA

L'OLTREMARE EUROPEO TRA AFRICA E OCEANO INDIANO

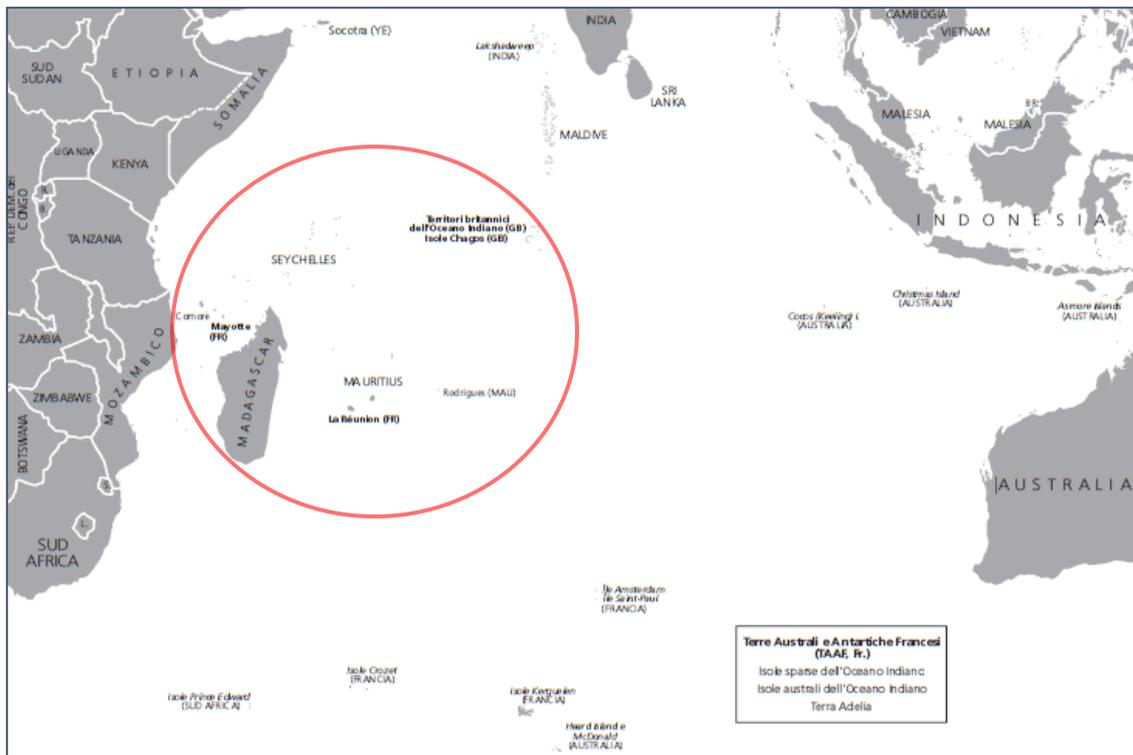


## Capitolo 1

### MONDI CREOLI: L'OCEANO INDIANO SUD-OCCIDENTALE

Con i suoi 70 milioni di km<sup>2</sup> di estensione, i moti dell'Oceano Indiano – la terza massa d'acqua al mondo – lambiscono una serie di sotto-insiemi regionali: Africa orientale e australe, Golfo persico, Subcontinente indiano, Sud-est asiatico, Australia occidentale e meridionale, Territori insulari antartici. Tra questi sotto-insiemi, le isole dell'Oceano Indiano sud-occidentale (**Figura 1**) – Repubblica del Madagascar, Unione delle Comore, Seychelles, Mauritius, Réunion e Mayotte – formano una regione “geograficamente identificabile” (Daniel 2017) che si estende su una superficie di oltre 4 milioni di km<sup>2</sup>.

**Figura 1:** *L'Oceano Indiano sud-occidentale*



Fonte: Favole 2020.

Una regione identificabile sì, ma non ufficialmente identificata: nonostante l'effervescenza culturale e la posizione geostrategica, le isole e gli arcipelaghi dell'Oceano Indiano sud-occidentale soffrono una certa marginalizzazione e anomia rispetto ad altri territori un tempo colonizzati. A differenza dei Caraibi, della Melanesia, della Polinesia o ancora della Macaronesia<sup>1</sup>, le isole dell'Oceano Indiano sud-occidentale non sono riconducibili a un toponimo

<sup>1</sup> Anche Macaronesia è una definizione poco nota che rimanda all'insieme degli arcipelaghi dell'Oceano Atlantico settentrionale a largo delle coste africane, ovvero Azzorre, Madeira, Canarie e Capo Verde.

comune capace di contenerle e definirle. Da alcuni anni, scrittori e politici originari della regione reclamano a gran voce un riconoscimento identitario che passa anche attraverso una battaglia toponomastica: quella a favore dell’Indianoceanica.

Questo capitolo, più breve rispetto ai successivi, costituisce un’introduzione alla prima parte della tesi volta a fornire un quadro culturale, sociale e politico della regione dell’Indianoceanica, all’interno del quale si iscrivono le esistenze di maoresi, comoriani e riunionesi al centro della presente indagine. La conoscenza di tali aspetti, oltre a essere propedeutica, è indispensabile per la comprensione del peso e della rilevanza rivestita dal processo di dipartimentalizzazione di La Réunion e di Mayotte, la “Francia dell’Oceano Indiano”.

### 1.1 DALLE ÎLES D’AFRIQUE ALL’INDIANOCEANIA

Gli arcipelaghi australi dell’Oceano Indiano rappresentano complessivamente – fatta eccezione per il Madagascar – dei “piccoli spazi insulari”<sup>2</sup> accomunati da una serie di caratteristiche quali: perifericità; estensione limitata; eccezionale varietà degli ecosistemi terrestri e marini; territori aspri e soggetti a calamità naturali estreme (siccità, cicloni, eruzioni, terremoti, frane, epidemie); giovane popolazione (il 40% ha meno di 18 anni); cultura creola derivante dai medesimi apporti culturali (africani, arabo-persiani, asiatici, europei); modelli d’organizzazione e d’integrazione sociale derivanti da specifiche dinamiche coloniali (schiavitù, società della piantagione, *engagisme*<sup>3</sup>) e postcoloniali (indipendenza/assimilazione); vi è infine il criterio linguistico che decreta il francese come lingua franca prevalente, sebbene Mauritius e Seychelles siano prevalentemente anglofone. Malgrado alcune critiche<sup>4</sup>, il criterio della francofonia risulta fondamentale per Paul Hoarau (2013), secondo il quale: “La storia e la politica hanno forgiato una cultura francofona, e nonostante le Seychelles e Mauritius si siano anglicizzate col passare del tempo, è presente la stessa base franco-francese”.

---

<sup>2</sup> L’espressione “piccolo spazio insulare” indica un territorio circondato dalle acque, con una superficie inferiore a 11.000 km<sup>2</sup> e abitata da meno di un milione e mezzo di abitanti (Taglioni 2010, 2006).

<sup>3</sup> Il termine *engagisme* indica un particolare dispositivo coloniale che prevedeva l’assunzione a tempo determinato, solitamente per cinque anni, di lavoratori salariati provenienti da India, Africa e Cina. Per approfondimenti v. § 2.1.1.

<sup>4</sup> Quando si parla di Francofonia ci si riferisce comunemente a tutte quelle realtà in cui la lingua francese è utilizzata come prima lingua o come lingua dell’amministrazione o della cultura. Il termine Francofonia, coniato nel XIX secolo dal geografo Onésime Reclus per sintetizzare le relazioni tra la Francia e le sue colonie, è stato criticato da numerosi intellettuali che vedono in esso un dannoso retaggio coloniale utile solo a eclissare e distruggere le lingue locali (Mbembe, A., “Grammatica postcoloniale”, *Internazionale*, 1248, 23 marzo 2018). L’Organizzazione Internazionale della Francofonia (OIF) creata nel 1970 a Niamey (Niger) è un organismo istituzionale impegnato nella valorizzazione della lingua francese come “lingua-mondo” (*ibidem*) coinvolgendo 88 paesi e oltre 300 milioni di persone. Per approfondimenti [www.francophonie.org](http://www.francophonie.org), sito ufficiale dell’Organizzazione Internazionale della Francofonia.

Il substrato culturale costantemente rinegoziato e reinventato dalle popolazioni dell'area ha dato origine a società inedite e profondamente interconnesse<sup>5</sup>: il Madagascar, ad esempio, si contraddistingue per un originario popolamento austronesiano, come dimostrato dalla lingua malgascia, la più occidentale delle lingue maleo-polinesiane; alle Comore molte famiglie vantano ancestrali discendenze arabo-persiane; o ancora la cultura creola, frutto della commistione tra influssi culturali europei, malgasci e indiani, che struttura l'esistenza degli abitanti di La Réunion, Mauritius e le Seychelles.

Assumendo il criterio del popolamento, le realtà insulari dell'Oceano Indiano sud-occidentale possono essere suddivise in due gruppi: da un lato, le isole disabitate al momento dell'annessione coloniale (La Réunion, Mauritius, Seychelles) e dall'altro le isole abitate da oltre un millennio (Madagascar, Comore). Se il popolamento delle isole disabitate è avvenuto a partire dal XVII secolo per opera dei coloni europei, i quali operarono deportazioni forzate di schiavi originari del Madagascar, Africa dell'est e India, nelle altre isole la tratta degli schiavi costituiva un'attività praticata almeno dal VII secolo d.C. (Fuma 2013): dapprima da popolazioni austronesiane e, successivamente, dagli Arabi provenienti dal golfo di Oman i quali, tra IX e XI secolo, misero fine alla dominazione indo-melanesiana sulla regione e favorirono l'emergere della civiltà swahili. Questo sistema commerciale incentrato sulla schiavitù non subirà grandi perturbazioni fino all'arrivo dei Portoghesi sulle coste orientali dell'Africa nel XVII secolo (Gerbeau 2002: 40).

Gli arcipelaghi dell'Oceano Indiano sud-occidentale entrarono così a far parte di quella vasta rete commerciale governata dalle cosiddette "società del litorale" (Pearson 2006), ovvero città portuali che connettevano tra loro località del Mar Rosso e del Golfo Persico a ovest, le isole di Zanzibar, Kilwa, Pemba, Mafia, Pate fino alle Comore a sud-ovest, le regioni indiane del Gujarat e del Malabar a est, e ancora Java e Sumatra, gli arcipelaghi Riau, Sulawesi e Borneo nel mar Cinese Meridionale (Berger, Blanchy 2014). Fu quindi tale imponente rete di contatti e di scambi che diede propriamente origine alle cosiddette *cultures de frange* (Ottino 1974b) – o *civilisation des échelles*<sup>6</sup> (Vérin 1975) – rappresentative di quel crocevia migratorio che è l'Oceano Indiano<sup>7</sup>.

« Une zone d'interface où prévalent les brassages de populations d'origines diverses qui circulent ou sont déplacées au sein de chaque île et d'une île à l'autre,

---

<sup>5</sup> « [...] Ces îles et archipels représentent une unité géopolitique où priment la synchronisation et l'interdépendance de leurs trajectoires, leur peuplement et leur développement » (Berger, Blanchy 2014).

<sup>6</sup> Con il termine *échelles* ("scale" in italiano) Pierre Vérin faceva riferimento alle città commerciali cosmopolite sorte lungo la costa swahili, dove merci e mercanti provenienti dalla penisola araba, dal Golfo persico e dal sud-est asiatico si incontravano e si influenzavano vicendevolmente, dando vita a fenomeni sincretici in costante riformulazione (Lucas 2003).

<sup>7</sup> Per approfondimenti sulle circolazioni commerciali nella regione v. Beaujard 2009; Chaudhuri 1985; Campbell 2000; Lamy-Giner 2019; Maestri 1994; Médard, *et al.* 2013.

et où, par conséquent, prédomine la créolisation de transferts culturels de sources multiples, par assimilation, syncrétisme ou rejet des emprunts au gré des contacts échelonnés dans le temps » (Berger, Blanchy 2014).

*Îles d’Afrique*, per molto tempo fu questa l’espressione scelta dai geografi per indicare il complesso insulare dell’Oceano Indiano sud-occidentale. Un’espressione sommaria tesa a sottolineare più la prossimità geografica al continente che le reali influenze e specificità socio-culturali. Sembra infatti che, in ambito geografico, esista una certa tendenza a nominare più volentieri le masse terrestri di quelle marine, considerate tutt’al più propaggini del continente limitrofo. Questa dinamica è osservabile anche in seno alle ripartizioni statistiche dell’ONU che raggruppa queste isole nella regione geografica dell’“Africa subsahariana”, e nello specifico nella sub-regione dell’“Africa dell’est”.

L’assenza di una macro-categoria denota la forte invisibilità di questo mondo, denunciata senza mezzi termini dagli autori del rapporto 2016 della Commissione dell’Oceano Indiano (COI)<sup>8</sup>: «I geografi ci hanno dimenticati» (COI 2016: 12). Se dare un nome significa fare esistere, questa assenza marca una negazione in sé. Per tali ragioni, nel corso dell’ultimo decennio, intellettuali e personalità politiche orbitanti attorno alla COI hanno dato vita a un movimento di rivalorizzazione delle specificità culturali della regione, tentando di riabilitare un concetto particolarmente connettivo e rappresentativo di tali realtà: l’Indianoceanica, una nozione relativamente recente e ignota ai più.

Il concetto di Indianoceanica si è affermato in ambito letterario attraverso le riflessioni di Auguste Toussaint<sup>9</sup> e soprattutto di Camille De Rauville<sup>10</sup> che, con la pubblicazione dell’articolo *Sur l’Indianocéanisme* (1961), ha ufficialmente aperto la strada alla riconfigurazione semiotica e politica di questo spazio insulare. L’“Indianoceanismo” viene presentato dall’autore come un “nuovo umanesimo nel cuore dell’Oceano Indiano”, inteso come clima culturale e asse valoriale che fa da cornice alle letterature di quest’area (Prosper 1991). Secondo la prospettiva lanciata da De Rauville, al di là delle divisioni artificiali prodotte dai confini dei moderni Stati nazione, gli abitanti delle isole australi formano una “comunità” in virtù del rimescolamento culturale causato dai costanti scambi e circolazioni: una perenne e reciproca contaminazione che trova espressione nelle tradizioni, nelle credenze, nelle logiche di pensiero di queste popolazioni e, certamente, nella loro letteratura. Sebbene gli esiti di tali scambi abbiano contribuito a rendere distinta e unica ogni

---

<sup>8</sup> La *Commission de l’océan Indien* (COI), un’organizzazione intergovernativa volta a favorire la creazione di un orizzonte comune alle realtà dell’Oceano Indiano sud-occidentale, a valorizzare i loro patrimoni insulari insostituibili e, più in generale, a rivalutare il loro posizionamento sul più ampio scacchiere geopolitico mondiale. La COI può essere definita come il primo tentativo di cooperazione istituzionale tra le isole dell’Oceano Indiano sud-occidentale (Chan Low 2017: 432).

<sup>9</sup> August Toussaint è stato uno storico e archivista mauriziano, fondatore dell’*Association Historique de l’Océan Indien* (1961), v. Toussaint 1961.

<sup>10</sup> Scrittore mauriziano, direttore dei *Cahiers littéraires de l’Océan Indien*. v. De Rauville 1961.

realtà, queste sono caratterizzate da una corrispondenza peculiare dettata da quelle che Hoarau chiama “genealogie imbricate”<sup>11</sup>, tali che “la conoscenza di ognuna di queste isole non può emergere che attraverso la comprensione delle altre” (Lucas 2013).

La corrente letteraria dell’Indianoceanismo trae essenzialmente ispirazione dal mito di *Lemuria*, il grande continente nel cuore dell’Oceano Indiano che, come Atlantide, sarebbe sprofondato lasciando emergere solo qualche picco qua e là, appunto le isole sud-occidentali dell’Oceano Indiano. L’ipotesi di un antico continente scomparso fu avanzata per la prima volta dallo zoologo Philip Sclater (1864) a seguito del ritrovamento di alcuni fossili di lemure<sup>12</sup> nell’Asia meridionale e nel Sud-est asiatico. La teoria di Sclater alimentò la fantasia di esoteristi e autori letterari; il mito di Lemuria conobbe infatti una certa popolarità a seguito della pubblicazione di *Les revelations du Grand Océan* dell’avvocato riunionese Jules Hermann (1927), che contribuì a fissare una narrazione storica coerente utile alla costruzione di un immaginario sovrainsulare condiviso<sup>13</sup>.

L’invisibilità delle isole dell’Oceano Indiano sud-occidentale è inoltre ravvisabile nell’interesse tardivo che quest’area ha suscitato in ricercatori e intellettuali. L’etnologo francese Paul Ottino<sup>14</sup> (1974a) fu il primo che, sulla scia delle riflessioni tracciate da Auguste Toussaint e Camille de Rauville, mise in evidenza l’originalità delle realtà insulari dell’Oceano Indiano – detentrici di un esclusivo patrimonio storico, culturale, ambientale e sociale – e che, per tali ragioni, meritavano di essere indagate e considerate come una specifica area di ricerca e non come delle mere appendici continentali, ai margini della storia e prive di interesse euristico (Berger, Blanchy 2014). Ancora oggi, un antropologo che si specializza su questa regione prova un certo imbarazzo a definirsi, a differenza dei colleghi africanisti, oceanisti, americanisti, balcanisti, indianisti, sinologi ecc., quale indianoceanista, un termine ancora privo di ufficialità.

---

<sup>11</sup> « Dans toutes ces îles, il y a une toponymie de noms français, Beauvallon, noms malgaches et des noms indiens. Tout cela ne se retrouve pas au-delà des limites des îles. Ni aux Maldives, ni en Afrique orientale ou encore moins en Afrique australe et encore moins en Australie ! Voilà ce qui fait l’unité. Ce n’est pas une unité intellectuelle mais une unité vécue, dans les familles, les entreprises, par le trafic interne. Il y a souvent des mariages entre conjoints provenant de l’une avec l’autre île. Cette unité-là, elle existe » (Hoarau 2013).

<sup>12</sup> Lemure (lemuriformes), specie animale dell’ordine dei primati, endemica solo in Madagascar. Una varietà di lemure fulvo – *Eulemur fulvus mayottensis* – è stata introdotta dall’uomo a Mayotte dove viene comunemente chiamato *maki*. Ormai divenuto simbolo dell’isola, il *maki* è generalmente molto rispettato (malgrado la sua tendenza a saccheggiare i raccolti): si narra che il *maki* non sia altro che la trasfigurazione di un essere umano punito da Dio a seguito di condotte scorrette. Per approfondimenti sulle rappresentazioni simboliche del *maki* a Mayotte v. Harpet 2002.

<sup>13</sup> La pervasività del mito di Lemuria è rintracciabile nel motto dell’arcipelago delle Chagos – l’unico territorio britannico dell’Oceano Indiano – che in latino recita *In tutela nostra Limuria*, ovvero “Lemuria è sotto la nostra tutela”.

<sup>14</sup> Paul Ottino, iniziatore del filone di studi storico-antropologici dedicato alle società insulari dell’Oceano Indiano sud-occidentale e creatore della Scuola di Dottorato in Etnologia all’Università di La Réunion. Tra i lavori più celebri ricordiamo Ottino 1974a/b, 1976, 1986, 1999.

In effetti, nonostante le sue potenzialità connettive, il concetto di Indianoceanica ha vissuto un lungo periodo di sospensione imposto dal contesto storico di fine anni Sessanta: il tramonto degli imperialismi, le marce verso l'indipendenza delle ex colonie, e l'inasprirsi della rivalità tra superpotenze nell'ambito della Guerra fredda, generarono dei "blocchi" che hanno duramente ostacolato l'avanzare di una riflessione armoniosa sull'appartenenza regionale. Tale situazione non impedì però ad alcune personalità politiche regionali di porsi in prima linea nella difesa della prospettiva indianooceanica, assumendosi l'impegno – ideologico quanto geo-politico – di colmare tale vuoto di rappresentanza e restituire dignità e valore alle realtà australi dell'Oceano Indiano dando vita a un ambizioso progetto federativo: la Commissione dell'Oceano Indiano (COI).

La cooperazione regionale tra le isole dell'Oceano Indiano sudoccidentale cominciò a prendere forma all'inizio degli anni Ottanta, in concomitanza con l'avvio di una politica di decentralizzazione volta a ridurre la dipendenza amministrativa dei Dipartimenti francesi d'Oltremare. Prima di allora, qualsiasi tentativo di cooperazione regionale era stato fortemente ostracizzato dalla classe politica riunionese, la quale ambiva a mantenere la sua supremazia economica regionale (Hoarau 2013). È per tali ragioni che la Francia ha a lungo rappresentato il nemico numero uno negli ambienti della sinistra radicale dei neo-Stati indipendenti – definiti "un club di marxisti dei tropici" (De L'Estrac 2016) – in fuga dal classico modello "centro-periferia" (Favole, Giordana 2018) e più inclini all'interdipendenza e agli scambi orizzontali tra eguali (Chan Low 2017: 436-437). La presenza della Francia nell'Oceano Indiano sudoccidentale era vista come un intralcio a qualsiasi progetto di Comunità Economica o di Mercato Comune tra le isole dell'Indianoceanica. Questo appare ancor più vero se si considera che la République fu la prima sostenitrice della creazione della COI: fu la campagna diplomatica promossa da Jean-Claude de L'Estrac – all'epoca ministro degli Esteri francese – a spingere i ministri omologhi di Madagascar, Mauritius e Seychelles a riunirsi a Port-Louis (Mauritius) nel dicembre 1982 e siglare la dichiarazione di intenti che diede ufficialmente vita alla COI. Documento poi ratificato il 10 gennaio 1984 alle con la firma del concordato di cooperazione, noto come "Accordo di Vittoria" (Seychelles). La Réunion e le Comore invece parteciparono ai negoziati in qualità di osservatori, aderendo alla COI soltanto nel 1986 (Hoarau 2013; Chan Low 2017: 438-439).

## 1.2 TRA COOPERAZIONE REGIONALE E CONTENZIOSI TERRITORIALI

In un contesto caratterizzato da disuguaglianze tra nuovi Stati indipendenti e vecchie potenze coloniali, le finalità geo-strategiche di tale sostegno appaiono piuttosto evidenti: entrare a far parte della COI, attraverso La Réunion<sup>15</sup>, avrebbe permesso alla Francia di continuare a “navigare” politicamente per mari altrimenti inaccessibili.

Le isole dell’Indianocenia non solo differiscono tra loro per estensione territoriale, densità abitativa, PIL (**Tabella 1**), alla base di importanti disparità socio-economiche, ma sono caratterizzate da una straordinaria variabilità all’interno di ogni singolo contesto, aspetto che si cercherà di far emergere nel corso dell’indagine.

**Tabella 1:** Superficie, popolazione, densità abitativa e PIL nell’Indianocenia

	Superficie km <sup>2</sup>	Popolazione <sup>16</sup>	Densità ab/km <sup>2</sup>	PIL <i>pro capite</i> <sup>17</sup>
Madagascar	587.041	26.262.368	44,73	€ 425
La Réunion	2.512	852.924	339,53	€ 21.000
Comore	2.236	832.322	372,23	€ 1.140
Mauritius	2.040	1.265.303	620,24	€ 10.058
Seychelles	459	96.762	210,81	€ 13.400
Mayotte	374	256.500	685,82	€ 9.220

La questione delle disparità tra gli Stati della nascente federazione rivela in tutta la sua portata la geografia variabile dell’Indianocenia<sup>18</sup>. Dal punto di vista finanziario, Saint-Denis – il capoluogo dell’isola di La Réunion – rappresenta la “capitale della Francia d’Oltremare e della zona Oceano Indiano” (Mezzapesa, 2018: 49). La relativa prosperità rispetto alle zone limitrofe contribuisce a rendere l’isola una meta attrattiva per i migranti dell’Oceano Indiano (malgasci, maoresi, comoriani, mauriziani) alla disperata ricerca dell’*État providence* (Roinsard 2007: 259-

<sup>15</sup> Mayotte non è riconosciuta dalla COI come Dipartimento francese ma come un’isola dell’arcipelago delle Comore (Muller 2012). Per approfondimenti v. § 3.3.

<sup>16</sup> Dati INSEE, 2017-18; Banca Mondiale, 2018.

<sup>17</sup> Dati INSEE, 2015-16; Banca Mondiale, 2016.

<sup>18</sup> La Réunion, Seychelles e Mauritius presentano un alto indice di sviluppo umano, al contrario di Madagascar e dell’Unione delle Comore che si attestano nella categoria dei Paesi a basso sviluppo. Mayotte si trova invece a metà strada, tra i Paesi con un indice di sviluppo umano medio. Fonte PNUD - Programme des Nations Unies pour le Développement, 2018. [http://hdr.undp.org/sites/default/files/2018\\_human\\_development\\_statistical\\_update\\_fr.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/2018_human_development_statistical_update_fr.pdf)

261). Dal canto suo, anche Mayotte rappresenta una destinazione privilegiata delle migrazioni nel Canale di Mozambico, in quanto decisamente più vicina e più accessibile rispetto a La Réunion: essa accoglie ogni anno alcune decine di migliaia di migranti comoriani, malgasci e altri originari dell’Africa dell’est e della regione dei Grandi Laghi.

Mayotte e La Réunion non sono solo due Dipartimenti francesi d’oltremare ma due Regioni ultraperiferiche d’Europa: se da un lato, questa adesione consente alle popolazioni d’oltremare di beneficiare di fondi e investimenti strutturali esclusivi volti a migliorare le condizioni di vita, dall’altro i vincoli che derivano dal rispetto dell’*acquis* comunitario ostacolano l’accesso a un mercato regionale già di per sé atrofizzato. Gli scambi commerciali tra i paesi dell’Indianocenia risultano molto deboli, meno del 5% del totale (Sermet 2017: 450-452): questo è dovuto anche al fatto che Unione delle Comore, Madagascar, Mauritius e Seychelles fanno parte dei paesi ACP (Africa-Caraibi-Pacifico) con cui l’Unione Europea ha storicamente rapporti di partenariato volti allo sviluppo, i cui regolamenti e le disposizioni possono facilmente intralciare le relazioni di mercato. Costantemente in perdita, la bilancia commerciale dei Dipartimenti francesi d’oltremare soffre non soltanto per l’assenza di un mercato interno utile alla moltiplicazione delle esportazioni, ma soprattutto a causa del monopolio dell’importazione detenuto dalla *métropole*<sup>19</sup>.

La COI costituisce un soggetto di diritto internazionale, che opera negli interessi delle realtà indianocentriche conferendo loro visibilità nelle arene internazionali; tuttavia questa organizzazione è priva di qualsiasi capacità giuridica ed esecutiva. Sebbene la COI non manchi di iniziative<sup>20</sup>, la sua capacità di manovra è estremamente limitata e questo per una serie di ragioni: l’assenza di istituzioni proprie, di agenti indipendenti, di risorse finanziarie congrue e, soprattutto, il vincolo di subordinazione alle sovranità nazionali vede in più occasioni gli attori schierati su posizioni contrapposte e irremovibili. Sotto questa lente, la COI appare più come un’agenzia di coordinazione e di rappresentanza, che una federazione internazionale, proprio perché priva della dimensione politica necessaria ad assumerne pienamente l’incarico (Sermet 2017: 444-445).

Oltre alle disparità economiche e sociali, uno dei principali limiti all’azione della COI è rappresentato dai contenziosi territoriali, veri e propri fardelli coloniali che complicano ulteriormente la costruzione di una comunità regionale indianocentrica<sup>21</sup>. I conflitti sulla sovranità

---

<sup>19</sup> *Métropole* è il termine con cui gli abitanti ultramarini indicano la Francia continentale, nota anche come *Héxagone*.

<sup>20</sup> Le azioni promosse dalla COI spaziano dalla lotta contro la pirateria marittima alla salvaguardia dei patrimoni terrestri e marini; dall’impegno in ambito sanitario contro i rischi epidemici alla valorizzazione delle risonanze culturali e identitarie, raccolte nel toponimo *Indianocenia* di cui si fa promotore.

<sup>21</sup> L’autorità chiamata a pronunciarsi rispetto alle contese territoriali è la *Commission des Limites du Plateau Continental* (CLPC) creata nel 1997 dalla Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare.

di alcune isole sono giustificati principalmente dagli interessi che ruotano attorno alle Zone Economiche Esclusive (ZEE)<sup>22</sup> di pertinenza di ciascuno di questi territori, cruciali in termini di risorse e sfruttamento (Chan Low 2017: 434): la Zona Sud dell'Oceano Indiano (ZSOI) si estende su oltre 2,5 milioni di km<sup>2</sup> di ZEE, particolarmente ricche di risorse ittiche – il che spiega la sovrabbondanza di pescherecci illegali, in particolare nelle acque dell'arcipelago delle Gloriose e di Juan de Nova – ma soprattutto di idrocarburi, in particolar modo nel Canale di Mozambico (Guillemmin 2017). Se si assume che la Marina francese rappresenta al momento l'unica potenza costiera della zona Sud dell'Oceano Indiano, le strategie geo-politiche nazionali emergono qui in tutta la loro portata.

Al di là della controversia toponomastica e del dibattito socio-antropologico<sup>23</sup>, l'Indianoceania e i territori antartici "limitrofi" costituiscono indubbiamente un'"area geopolitica di primaria importanza" (Grare 2012), attorno a cui gravitano questioni e interessi economici globali. La Francia e l'Unione europea sono pienamente inserite nei giochi geostrategici dell'Oceano Indiano grazie alla sovranità che Parigi esercita su Mayotte, La Réunion e le Terre Australi e Antartiche Francesi (TAAF)<sup>24</sup> (Guébourg 2006). È la Francia a controllare essenzialmente questa porzione cruciale dell'Oceano Indiano chiamata "la strada dei cicloni e delle grandi petroliere", da alcuni decenni una delle vie più trafficate al mondo (Oraison 2009).

Un buon esempio di contesa territoriale è quella che coinvolge Mauritius e Regno Unito attorno all'arcipelago delle Chagos, l'unico oltremare inglese in un oceano francofono, ceduto agli inglesi nel 1965 in cambio dell'indipendenza di Mauritius (ottenuta nel 1968) e così

---

<sup>22</sup> La Zona Economica Esclusiva (ZEE) è rappresentata da quella sezione di mare, compresa tra le acque territoriali e le acque internazionali, su cui lo Stato costiero di riferimento possiede il diritto esclusivo di sfruttamento delle risorse. La difficoltà a stabilire con esattezza i limiti delle ZEE a causa della loro tridimensionalità (superficie, colonna d'acqua, suolo e sottosuolo) ha dato origine a numerosi contenziosi territoriali tra gli stati costieri confinanti. In mancanza di un accordo internazionale tra gli stati interessati dal contenzioso, i dati sono da intendersi come non definitivi dal punto di vista internazionale. Per approfondimenti v. Bouron 2017. Fonti: Marine Regions (<http://www.marineregions.org/eezsearch.php>); OCTA (<http://www.octassociation.org/-les-ptom-?lang=en>); Sea around us (<http://www.searounds.us/data/#/eez>); Terres Australes et Antarctiques Françaises (<https://taaf.fr/#section3>).

<sup>23</sup> A differenza di altri storici e intellettuali riunionesi, Sudel Fuma ha manifestato un forte disappunto alla creazione del progetto federativo indianoceanico e al riconoscimento del toponimo Indianoceanica, essenzialmente limitato alle sole realtà interessate dalla colonizzazione francese (Fuma, 2013). Fuma preferiva ad esso il termine indoceanico o cultura creola indoceanica, un'espressione dal più ampio respiro, capace di fare riferimento all'insieme dei referenti culturali che caratterizzano tutte le regioni lambite dall'Oceano Indiano e che hanno contribuito al popolamento di queste realtà insulari. Per approfondimenti cfr. Fuma 1992a, 1992b, 1994, 2005.

<sup>24</sup> Le Terre Australi e Antartiche Francesi (TAAF) sono territori d'Oltremare situati nell'Oceano Indiano sud-occidentale, tra il Canale di Mozambico e l'Antartide. Sebbene collocati in modo disperso, questi territori sono uniti dal punto di vista amministrativo e possono essere ripartiti in tre gruppi: le Isole sparse dell'Oceano Indiano (Bassas da India, Europa, Gloriose, Juan de Nova, Tromelin), le Isole australi (Crozet, Isole di Saint-Paul e Nuova Amsterdam, Kerguelen) e la Terra Adelia in Antartide. Nessuno di questi presenta una popolazione residente ma ospitano scienziati e ricercatori impegnati in spedizioni scientifiche permanenti.

ribattezzato “Territorio britannico dell’Oceano Indiano”. Una delle sue isole, Diego Garcia, fu concessa in appalto agli Stati Uniti d’America durante la Guerra fredda al fine di costruirvi una base militare<sup>25</sup>; una decisione che costò l’esilio a migliaia di Chagosiani, trasferiti coattivamente a Mauritius, Seychelles e Regno Unito e mai più ritornati. Dall’inizio degli anni Ottanta a oggi, Mauritius non ha mai smesso di rivendicare la sovranità sulle Chagos (Bahadoor 2017: 458), forte del sostegno della Corte internazionale di giustizia (Tribunale Internazionale dell’Aia) che riconosce come illegale la presenza inglese/americana nell’arcipelago<sup>26</sup>.

Le “Terre Australi e Antartiche Francesi” (TAAF) sono poi particolarmente ricche di esempi: quello di Tromelin, un’isola francese di appena 1 km<sup>2</sup> di superficie e 280.000 km<sup>2</sup> di ZEE, rivendicata da Mauritius; e le “Isole Sparse dell’Oceano Indiano”, ovvero Bassas da India, Juan de Nova e Europa oggetto di rivendicazione da parte del Madagascar. O ancora, l’arcipelago delle Gloriose, altro frammento delle Isole Sparse francesi, rivendicate contemporaneamente dal Madagascar e dalle Seychelles. È conteso addirittura il banco di sabbia sommerso di Saya de Malha, amministrato da Mauritius – in quanto parte della sua ZEE – e rivendicato dalle Seychelles (Chan Low 2017: 434).

Tra le varie dispute territoriali in corso, quella franco-comoriana su Mayotte rappresenta di gran lunga la più spinosa (Caminade 2010): la sovranità francese sull’isola di Mayotte non è infatti riconosciuta ufficialmente dalle principali istituzioni internazionali (ONU, Lega Araba, Unione Africana, COI), le quali ritengono l’isola indebitamente occupata, nonostante la popolazione maorese abbia espresso la sua volontà di rimanere politicamente francese in occasione di numerosi referendum (1974, 1976, 2009). La cristallizzazione di queste dinamiche postcoloniali pesa non solo sulle politiche, ma sulle esistenze concrete dei suoi abitanti. I Giochi delle Isole dell’Oceano Indiano<sup>27</sup> offrono in tal senso un terreno privilegiato per osservare la pervasività delle rivendicazioni politiche relative alla contesa franco-comoriana<sup>28</sup>. Proprio per demarcare la separazione politica dalle Comore, l’équipe maorese aveva espresso il desiderio di gareggiare all’ombra del proprio vessillo in occasione dei Giochi organizzati a La Réunion nel 1987: preoccupati delle conseguenze che tale atto avrebbe generato, gli organizzatori giunsero addirittura a ipotizzare di escludere Mayotte dalla competizione al fine di non indispettire la

---

<sup>25</sup> La popolazione delle Isole Chagos annovera esclusivamente 3500 militari e funzionari impiegati e residenti presso la base militare americana sull’isola di Diego Garcia (44 km<sup>2</sup>).

<sup>26</sup> Fonte sito della Corte Internazionale di Giustizia, “Legal Consequences of the Separation of the Chagos Archipelago from Mauritius in 1965”, <https://www.icj-cij.org/en/case/169>.

<sup>27</sup> *Jeux des îles de l’océan Indien* (JIOI) è una manifestazione sportiva, promossa dal Comitato Olimpico Internazionale, che ogni quattro anni coinvolge gli atleti originari della regione (Comore, Madagascar, Maldive, Mauritius, Mayotte, La Réunion e Seychelles).

<sup>28</sup> « Regional sport competitions are a terrain for the playing of sovereignty games (as well as language, culture, immigration, human rights) » (Muller 2012).

squadra comoriana. A seguito di un lungo negoziato, le parti si accordarono perché Mayotte partecipasse, ma sotto l'insegna francese (Béoutis 2017). Inutile dire che il malcontento comoriano fu tutt'altro che placato. All'apertura dei Giochi del 2015 – come in quelli del 2019 – gli atleti dell'Unione delle Comore si sono ritirati dalla competizione appena la squadra di Mayotte è apparsa alla sfilata inaugurale sotto l'insegna della bandiera francese. Un'umiliazione ritenuta insostenibile dalla delegazione comoriana (Sermet 2017: 451).

I conflitti territoriali celano conflitti identitari e viceversa che, interiorizzati dagli abitanti dell'Oceano Indiano sud-occidentale, contribuiscono ad alimentare una certa tensione – intima e sociale – tra le loro plurime appartenenze. Come guardare allora a questa regione politicamente frammentata, che si accinge a prendere coscienza delle sue comuni peculiarità per mezzo di questa “nuova” piattaforma regionale (COI), la cui tenuta sembra essere messa a repentaglio dalla presenza di contenziosi postcoloniali sulla sovranità, alimentati da nuovi assetti geo-strategici globali?

Il concetto di Indianoceanica nasce in un contesto letterario per imporsi successivamente, a livello politico, a puntello di un programma federativo volto alla valorizzazione dell'appartenenza regionale e al riconoscimento internazionale. Lontano dal costituire un insieme culturale granitico, la forza dell'Indianoceanica risiede proprio nella sua capacità ad aggregare e valorizzare i multipli apporti su cui si fonda. Il progetto di costruzione di una “comunità di destino” indianoceanica appare tuttavia minato alla base dalla sperequazione economica e dalla distanza politico-amministrativa tra le parti. L'Oceano Indiano sud-occidentale si rivela così un territorio a “geometria variabile” le cui frontiere possono essere aperte da un lato e chiuse dall'altro, e viceversa, a seconda degli attori e dei contesti. Ciò che manca alla COI è un'architettura coerente capace di federare e strutturare le componenti dell'Indianoceanica: questa fragilità mette a rischio l'intero progetto in quanto lo priva di quegli strumenti utili a dirimere le controversie interne e reggere la competizione con le superpotenze attualmente impegnate nell'area – dal punto di vista economico e militare – quali Cina, India, Russia, Unione europea, USA e Pakistan.

Nel corso della storia, l'Oceano Indiano ha espletato una funzione connettiva: il concetto di Indianoceanica pone infatti l'accento sull'oceano come rete, più che sull'influenza culturale del subcontinente indiano (Lucas 2013). Se all'Indianoceanica non mancano radici forti e condivise, quello che si tenta di costruire ora sono i remi per navigare “oltre l'oltremare”, a partire dal riconoscimento ufficiale dell'Indianoceanica quale regione geografica al pari delle altre.

Il tema dell'appartenenza regionale (sovranaazionale) costituisce un *topos* delle narrazioni degli interlocutori maoresi e comoriani in mobilità, i quali non esitano a ricorrere all'espressione *enfants des îles* per autodefinirsi: questa espressione, restituitami dal campo e a cui farò accenno

nel corso dei capitoli, appare agli occhi di chi scrive decisamente più feconda rispetto al concetto di Indianoceanica, politicamente connotato e strategicamente orientato alla valorizzazione delle continuità interinsulari, a cui il colonialismo ha innegabilmente contribuito (schiavitù, economia della piantagione, ecc.). Il concetto emico di *enfants des îles*, emerso lontano dai circoli della COI, sintetizza in maniera emblematica il ruolo svolto da queste acque nella costruzione di società plurali e dinamiche: esso rimanda a un sentimento specifico di appartenenze multiple, una sintesi identitaria non di rado duramente travagliata. L'espressione *enfants des îles* tende a emergere in mobilità, situazione che sembra favorire la presa di coscienza delle proprie multiple origini. Tale riscoperta identitaria si scontra però con le difficoltà di integrazione al contesto di accoglienza: i comoriani a Mayotte, come i maoresi a La Réunion, costituiscono il bersaglio di invettive ed episodi di intolleranza, una situazione che appare ben lontana dal riconoscimento di una comunanza da *enfants des îles*. In Madagascar, per esempio, dove le comunità comoriane e maoresi sono considerate straniere indipendentemente dalla presenza di eventuali antenati malgasci, l'espressione *enfants des îles* non sembra essere impiegata dalle comunità immigrate, né da quella di accoglienza<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Marco Gardini, comunicazione personale.

## Capitolo 2

### UN PRESENTE CHE VIENE DA LONTANO

*Così remiamo, barche controcorrente,  
risospinti senza sosta nel passato*

Francis Scott Fitzgerald, *Il grande Gatsby*

Il processo di dipartimentalizzazione, ovvero la trasformazione delle vecchie colonie in Dipartimenti francesi d'oltremare, costituisce la cornice storico-istituzionale all'interno della quale si colloca il presente lavoro di ricerca. L'esistenza stessa dei maoresi – dalla seconda metà degli anni Cinquanta a oggi – sembra infatti ruotare interamente attorno a tale processo, dando luogo a specifiche dinamiche di mobilità e strategie di integrazione. Sarebbe impossibile cogliere il valore e il significato di quella rivoluzione copernicana che ha rappresentato la dipartimentalizzazione delle vecchie colonie, senza prima avere chiaro quale fosse il quadro precoloniale e l'impatto della colonizzazione. Ho ritenuto quindi opportuno, in questa sezione, offrire un sintetico ma cruciale excursus storico-comparativo relativo alle dinamiche di popolamento, commerciali e militari che hanno segnato l'evoluzione politico-istituzionale dei due Dipartimenti in questione: La Réunion e Mayotte.

Come accennato nell'introduzione, ogni realtà ultramarina presenta delle specificità socio-culturali esclusive e irreplicabili, esistono però delle continuità che riteniamo utile indagare – sotto il profilo storico, sociale e culturale – procedendo attraverso un approccio comparativo dei due contesti al centro dell'indagine. Le due isole si differenziano per estensione, demografia, densità abitativa, potenziale economico, storia del popolamento ecc. ma sono accomunate da un passato coloniale che trova la sua maggior espressione nella società della piantagione, un'istituzione totale le cui logiche di dominio e subordinazione hanno marchiato indelebilmente l'evoluzione sociale di queste due società.

Difficile comprendere pratiche, logiche e categorie di pensiero contemporanee senza avere chiaro il peso della storia coloniale in queste società della piantagione e, in un'ottica postcoloniale, il significato della dipartimentalizzazione nelle traiettorie biografiche di questi francesi d'oltremare.

## 2.1 LA RÉUNION DES CULTURES

*Ici la Rényon, Néna toutes nasyons,  
Languaz la mayé, La fé Réyonés<sup>30</sup>*

La Réunion, che alcuni chiamano “l’île du vivre-ensemble”, costituisce un luogo unico al mondo in cui popoli provenienti da ogni parte dell’Oceano Indiano (e d’Europa) hanno contribuito alla costruzione di un formidabile crogiuolo multietnico che incarna il suo nome come pochi altri luoghi del pianeta. La vetrina del *vivre-ensemble*, divenuto ormai un motto di La Réunion, nasconde tuttavia il peso di una storia che poggia sulle violenze e sulle gerarchie etniche sorte nel contesto coloniale della piantagione. La piantagione ha rappresentato un “fatto sociale totale” (Roinsard 2007: 56): un universo fisico e morale all’interno del quale numerose generazioni hanno iscritto la loro esistenza<sup>31</sup>. È sufficiente grattare leggermente sulla superficie per osservare a che punto l’eredità coloniale e postcoloniale si riverbera nella contemporaneità.

Ai margini delle tradizionali rotte commerciali indonesiane e arabo-persiane lungo la costa swahili e il Canale di Mozambico, La Réunion, Mauritius e Rodriguez, ovvero l’arcipelago delle Mascarene, formano un gruppo di isole situate nel cuore dell’Oceano Indiano sud-occidentale. Disabitate fino al XVII secolo, queste isole sono state trasformate in un punto di scalo e di approvvigionamento per i vascelli inglesi, francesi e portoghesi in rotta verso le Indie.

Nota ai navigatori arabi almeno dal XII secolo con il nome di Dina Margabin<sup>32</sup>, La Réunion fu ribattezzata Santa Apollonia quando, il 9 febbraio 1507 (giorno di Santa Apollonia) venne costeggiata per la prima volta da una spedizione portoghese<sup>33</sup>. Conquistata nel 1642 dai francesi e ribattezzata “Bourbon”, in onore della famiglia reale (Combeau 2002), l’isola che oggi chiamiamo La Réunion divenne una colonia di popolamento a partire dal 1663, quando alcuni coloni francesi vi si insediarono ufficialmente, accompagnati da una dozzina di ammutinati malgasci.

---

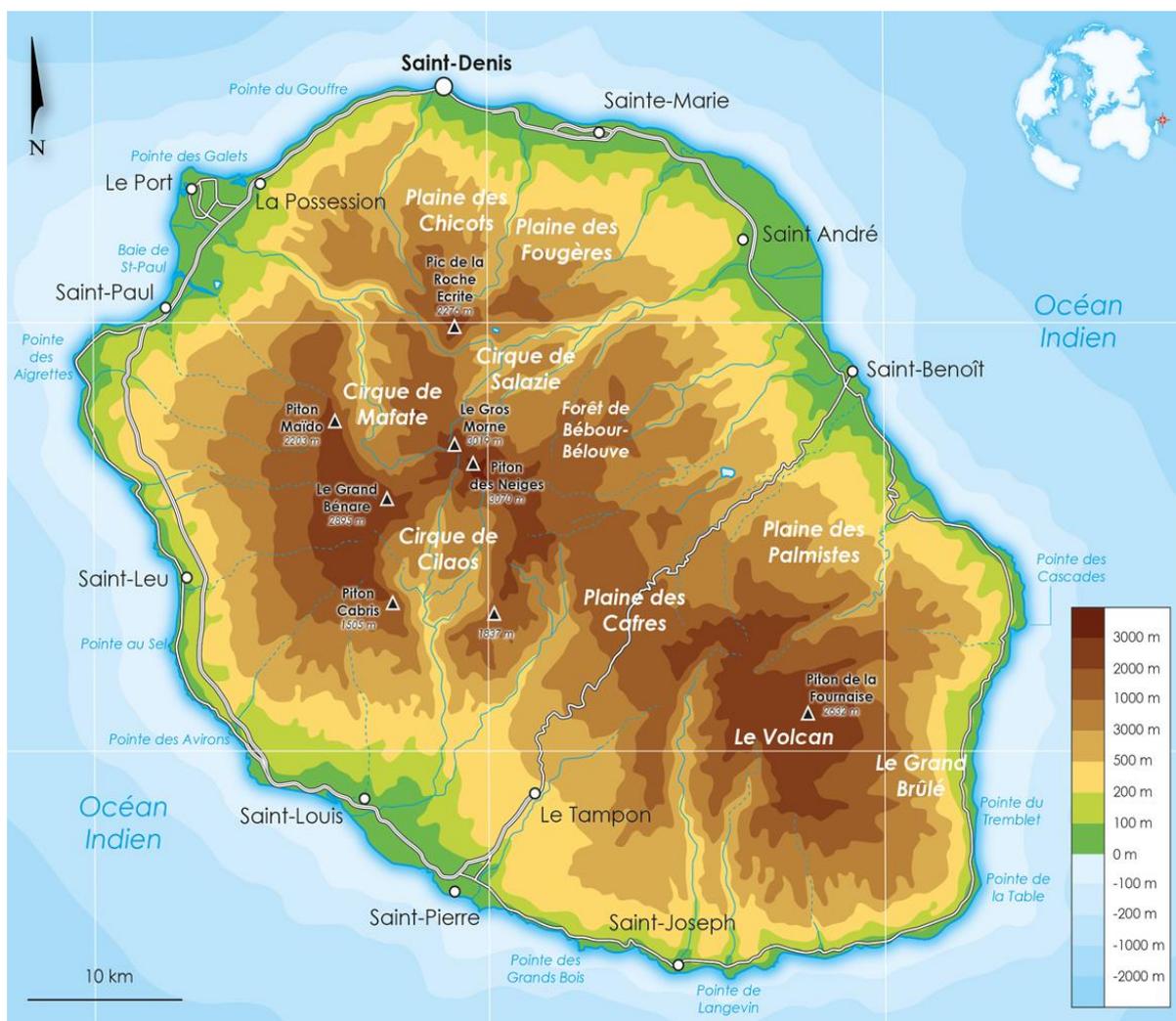
<sup>30</sup> “Qui a La Réunion, ci sono persone di tutte le nazioni, le lingue si sono mescolate e questo ha dato origine al (creolo) riunionese”, estratto del brano “Ici La Réunion” del gruppo musicale riunionese *Mélanz’ Nasyon*.

<sup>31</sup> La proprietà terriera del colono che ospitava sia la piantagione che gli alloggi (*calbanon*) della servitù veniva chiamata *labitasyon* (Roinsard 2007: 34).

<sup>32</sup> Le antiche denominazioni arabe rivelano già delle contaminazioni linguistiche: Dina Margabin si compone di un termine derivato dall’hindi *dvīpa* che significa “isola” e dall’arabo *Maghribin* (da *al-Magrib*) che significa “Ovest”. La Réunion era quindi definita “isola a ovest”, mentre Mauritius era nota ai navigatori arabi come Dina Mashriq (Mašriq) “isola a est”. Rodriguez era anticamente denominata Dina Arobi, “isola abbandonata” (dall’arabo Harab, “abbandonata; da cui si fugge”) (Guébourg 2006).

<sup>33</sup> Non è chiaro chi fu il primo navigatore portoghese ad aver avvistato l’isola, se Tristan de Cunha, Diego Fernandes Pereira, Diego Lopes de Segueira o Pedro Mascarenhas, quest’ultimo fu certamente il primo ad aver perlustrato le isole tra il 1513 e il 1514: il nome Mascarene (La Réunion, Mauritius, Rodriguez) è evidentemente connesso a questo navigatore.

Figura 2: L'isola di La Réunion



Fonte: Bart 2016.

La fertilità delle terre e il clima tropicale temperato fecero dell'arcipelago un luogo ideale per la coltivazione di caffè, gerani, tè e soprattutto di canna da zucchero. In assenza di una popolazione indigena, i primi coloni importarono fin da subito manodopera servile: la Compagnia francese delle Indie Orientali fondata nel 1664 al fine di competere con le omonime Compagnie inglesi e olandesi, principalmente nel commercio degli schiavi (Combeau 2002), la cui tratta venne attestata ufficialmente soltanto nel 1687 (Gerbeau 2002). L'impatto della Compagnia francese delle Indie Orientali sulle dinamiche di popolamento e sullo sviluppo economico di La Réunion fu tale che, ancora oggi, il motto della Compagnia *Florebo quocumque ferar* ("Fiorirò ovunque vada") figura sullo stemma dell'isola.

Sulla scia del "commercio triangolare" atlantico, anche il traffico degli schiavi diretto alle Mascarene aveva come punto di partenza la Francia, in particolare il porto di Lorient. I vascelli

caricavano gli schiavi lungo la costa ovest dell’Africa<sup>34</sup> prima di circumnavigare il Capo di Buona Speranza. Sbarcati gli schiavi alle Mascarene, le navi riprendevano la rotta verso l’India, dove prelevavano mercanzia e manodopera, la prima destinata al mercato europeo e la seconda ai porti di Saint-Paul a Bourbon e Port-Louis a Île de France (Mauritius). Dal 1731, i commercianti negrieri cominciarono a preferire l’importazione diretta di schiavi dal Madagascar, a causa delle considerevoli perdite di vite umane che la circumnavigazione comportava (Banallec, Le Lan 2009: 43).

Uno dei primi censimenti della popolazione di La Réunion, risalente al 1704, annoverava 311 schiavi, un terzo dei quali “nativi” – ovvero *Créoles* – nati sull’isola da genitori di diversa origine; mentre gli altri due terzi – detti “d’importazione” – provenivano in gran parte dal Madagascar, e in misura inferiore dall’India, dall’Africa dell’est e dalla Malesia (Andoche *et al.* 2009). La resistenza fisica e mentale era un aspetto che influenzava sensibilmente la domanda e il valore di mercato degli schiavi, soprattutto dalla seconda metà del XVIII secolo quando la coltivazione della canna da zucchero si impose definitivamente sulle altre colture provocando un aumento esponenziale della richiesta di manodopera<sup>35</sup>. Una gerarchia tra gli schiavi venne così a consolidarsi: gli schiavi indiani – apprezzati per la scaltrezza e il temperamento – venivano comunemente impiegati come domestici e giardinieri e solo raramente nelle piantagioni. La loro prestanza fisica era ritenuta inferiore rispetto agli omologhi malgasci o mozambicani, motivo per cui gli schiavi indiani erano generalmente venduti ad un prezzo decisamente inferiore rispetto agli altri. I creoli invece venivano venduti sempre con un sovrapprezzo del 25-30%: in molte famiglie riunionesi, i giovani schiavi creoli non erano considerati degli “oggetti” – come disposto dal *Code Noir* (quadro giuridico del sistema schiavista) applicato a La Réunion nel 1724 – ma dei veri e propri *enfants de la famille* (Géraud *et al.*, 2010). Questa relazione privilegiata è dimostrata anche dalla bassissima percentuale di schiavi fuggitivi – i cosiddetti *marrons* (da *marronnage*<sup>36</sup>) – tra le file creole, circa il 2%. I complotti, le insurrezioni e le fughe erano invece prerogativa degli schiavi malgasci (*ibidem*).

---

<sup>34</sup> A causa del divieto di tratta sul territorio continentale, tutti gli scambi di schiavi dovevano avvenire sulle coste tra Capo Bianco – penisola sul confine tra Sahara Occidentale e Mauritania – e l’estuario del Sierra Leone. Delle postazioni fisse, veri e propri hotspot della tratta, erano installate a Fort Saint-Louis in Senegal, sull’isola di Gorée nell’arcipelago di Capo Verde, a Juda nel Dahomey (ora Benin) e altri minori (Banallec, Le Lan 2009: 35-37).

<sup>35</sup> Una trasformazione fissata nell’espressione « un peu de café dans beaucoup de sucre » (Rochoux 1996 in Roinsard 2007 :58).

<sup>36</sup> Il termine *marronnage* (o *marronage*) è stato introdotto nel periodo coloniale per definire i tentativi di evasione degli schiavi (chiamati *marrons*) in fuga dalle piantagioni. I *marrons*, all’origine del popolamento dei *cirques* di Mafate, Salazie e Cilaos – i punti meno accessibili dell’isola – furono bersaglio di una spietata caccia all’uomo istituita dall’amministratore coloniale Bertrand François Mahé de la Bourdonnais, che condusse addirittura uno sterminio di massa tra 1735 e 1770. Il termine *marron* è correntemente utilizzato per indicare l’economia sommersa, es. meccanico *marron*, taxi *marron*, ecc. (Roinsard 2007: 62).

La tratta degli schiavi alle Mascarene toccò il suo apice tra XVIII secolo e la prima decade del XIX secolo: oltre 200.000 persone furono deportate nell'arcipelago tra 1715 e 1810, provenienti essenzialmente da Madagascar (45%), Mozambico e da altri territori dell'Africa dell'est (40%), India (13%) e Africa occidentale, principalmente Senegal, Benin e Angola (2%) (Banallec, Le Lan 2009: 50). Oltre l'80% dei 47.195 abitanti censiti sull'isola di La Réunion nel 1788 era costituito da schiavi (Géraud 2009; Gerbeau 2002: 21).

Sebbene siano i dati ufficiali, questi numeri andrebbero considerati al ribasso per una serie di ragioni: la prima è che i proprietari delle piantagioni tendevano a evadere il fisco, non dichiarando mai tutti gli schiavi in possesso; per lo stesso motivo, un buon numero di schiavi non appare sugli elenchi ufficiali perché trasportati illegalmente su navi commerciali non negriere; così come non veniva contabilizzato il numero di morti – per malattie o per naufragi – durante la navigazione; infine, molti documenti – pubblici e privati – vennero distrutti all'indomani dell'abolizione della schiavitù del 1848 perché ritenuti compromettenti per il loro contenuto deplorabile (Banallec, Le Lan 2009: 48). Gli archivi dipartimentali sono ricchi di documenti risalenti a dopo l'abolizione, mentre prima c'è un vuoto, ricercato. La schiavitù, una volta abolita, divenne un tema tabù: « L'histoire de l'esclavage, c'est l'histoire du silence » (Fuma 1997 in Roinsard 2007: 64). Si ritiene che cifre più congrue si otterrebbero aumentando di un terzo, se non del doppio, i numeri a disposizione (Gerbeau 2002).

Queste dolorose dinamiche hanno contribuito a rendere La Réunion un modello paradigmatico di società creola: la conoscenza di tali eventi è quindi essenziale alla comprensione della società contemporanea, e nel caso specifico, ai meccanismi di integrazione e di marginalizzazione della comunità maorese residente.

### **2.1.1 L'ENGAGISME E LA COMPLESSA ARCHITETTURA ETNICA DI LA RÉUNION**

Tra la fine del XVIII e inizio del XIX secolo, l'isola di Bourbon cambiò nome svariate volte: nel 1793 – sull'onda dei moti rivoluzionari – l'isola fu ribattezzata La Réunion, in onore della riunione dei “federati di Marsiglia” e di altri battaglioni della Guardia nazionale, protagonisti dell'assalto al Palazzo dei Tuileries (1792), residenza reale di Luigi XVI. Tra 1806 e 1810, durante il breve ma bellicoso periodo napoleonico, La Réunion fu rinominata Ile Bonaparte, per poi tornare a chiamarsi Bourbon durante l'occupazione inglese (1810-1814) e fino al 1848 quando assunse definitivamente il nome di La Réunion.

Il 1848 viene spesso definito l'“anno zero” delle società d'oltremare contemporanee: l'abolizione della schiavitù proclamata nelle colonie produsse infatti uno sconvolgimento dei

tradizionali (dis-)equilibri coloniali. L'acquisizione di libertà e diritti (educazione, voto, salute, ecc.) rese gli schiavi affrancati delle "vecchie colonie" non più dei *sujets* – ovvero, indigeni dei territori coloniali – ma dei cittadini francesi, sebbene non ancora totalmente assimilati all'*Union française* (v. § 3.1).

La liberazione dalla condizione servile fu all'origine dell'improvvisa carenza di manodopera e la conseguente crisi del sistema della piantagione. Questa situazione obbligò ad una revisione organica del modello di amministrazione coloniale predisponendo una serie di dispositivi finanziari volti a tutelare la fragile situazione economica e favorendo l'immigrazione di lavoratori stranieri. Questa politica migratoria – nota sotto il nome di *engagisme* (1848/1933) – è all'origine del secondo popolamento di massa dell'isola, che contribuì a modificare sostanzialmente il tessuto socio-culturale creolo. A partire dalla seconda metà del XX secolo, l'inserzione di lavoratori a contratto (*engagés*) provenienti dall'India, dall'Africa equatoriale, dal Medio Oriente (Palestina, Libano e Siria) e dalla Cina ha contribuito a un'ennesima ridefinizione delle relazioni interetniche tra gli abitanti. Ai 62.000 schiavi liberati nel 1848, si aggiunsero in poco più di un decennio circa 65.000 *engagés*, più della metà dei quali Indiani (contratto della durata di 5 anni), il resto Africani (contratto di 10 anni) e una piccola parte di Cinesi. La precarietà delle condizioni di vita degli *engagés* nelle piantagioni non differiva praticamente in nulla da quella loro predecessori schiavi<sup>37</sup>; lo stesso valse per l'etnicizzazione del lavoro coloniale, quindi la discriminazione su base etnica: agli africani spettavano sempre le mansioni più dure (Roinsard 2007: 67).

Maturò in questo periodo – tra le frange della popolazione "libera" – una visione negativa del lavoro (che era e restava un lavoro forzato) e soprattutto del padrone: sembra che i tre quarti degli affrancati preferirono vivere in miseria che reimpiegarsi nel lavoro dei campi. L'amministrazione cominciò così a sanzionare duramente il vagabondaggio nelle sue colonie (Roinsard 2007: 59-67). L'integrazione di questi lavoratori a contratto fu sottoposta a innumerevoli confronti e negoziazioni. Società creola infatti non significa necessariamente società aperta, tutt'altro. La costruzione della società riunionese poggia su una marcata gerarchizzazione etnica tra coloni e schiavi e, allo stesso tempo, su una serie di stratificazioni interne tra schiavi creoli (indigeni, nati a La Réunion da genitori di altra origine) e quelli di provenienza diversa e, successivamente, tra gli schiavi liberati di qualsivoglia origine e gli *engagés* indiani e cinesi giunti all'indomani dell'abolizione della schiavitù nel 1848. Di fronte all'arrivo di "nuovi intrusi", l'autoctonia divenne il primo criterio alla base delle classificazioni

---

<sup>37</sup> Il nome del noto gruppo musicale riunionese *Ziskakan* ("fino a quando") fa eco all'imbroglione che rappresentò l'abolizione della schiavitù, domandandosi implicitamente "quando il neocolonialismo giungerà al termine?" (Roinsard 2007: 67).

etniche: i creoli di origine afro-malgascia, indiana ed europea si ersero quali rappresentanti di “nazioni” indigene (*nations*) contrapposte agli stranieri arrivati in un secondo momento e generalmente qualificati come “contronazioni” (*contr'nation*)<sup>38</sup>. Agli *engagés* di cui sopra si affiancarono, sul finire del XIX secolo, gruppi di commercianti indiani musulmani (*zarabs*) e cinesi (*sinois*), il cui arrivo fu – come per gli *engagés* – fortemente ostracizzato dalla popolazione residente. Progressivamente queste nuove componenti hanno trovato la loro collocazione all'interno del mosaico sociale riunionese.

Esito di tali dinamiche, la composizione plurale della società riunionese contemporanea può essere schematicamente indicata facendo riferimento a una serie di etnonimi, molto diffusi e impiegati dagli stessi per autodefinirsi:

- *Cafres* (o *Kaf*)<sup>39</sup>: discendenti degli schiavi liberati o *marrons*, originari dell’Africa e del Madagascar. I *cafres* rappresentano circa il 40% della popolazione dell’isola (Roinsard 2007: 39).
- *Gros-Blancs*: discendenti dei coloni già grandi proprietari terrieri, ora come allora, rappresentanti della borghesia imprenditoriale.
- *Petits-Blancs* (o *Yab* o *Créoles Blancs*)<sup>40</sup>: discendenti di coloni impoveriti e uomini liberi giunti dal continente e in poco tempo “proletarizzati”. Sono loro che diedero origine alla società rurale riunionese, ritirandosi nelle zone più alte e meno raggiungibili dell’isola – gli *hauts*, località al di sopra dei 600 metri di altitudine<sup>41</sup> – dove sopravvissero in regime di autosussistenza, spesso coabitando con i gruppi *cafres* (Roinsard 2013). La suddivisione spaziale tra *hauts* e *bas* – dove si trovavano le piantagioni e le residenze coloniali – è alla base della gerarchia etnica e sociale riunionese (Roinsard 2007: 35).
- *Malbars* (o *Tamoul*): discendenti delle popolazioni originarie dell’India sud-occidentale (costa del Malabar, nell’odierno Kerala). Fu il primo gruppo di *engagés* indiani a giungere a La Réunion, seguiti dopo alcuni decenni dai *tamoul*, originari dell’India sudorientale

---

<sup>38</sup> La separazione *nations/contr'nation*: « D’une part, il réitère l’opposition historique “créole”/“étranger” qui apparaissait dans les premiers recensements et, d’autre part, il exprime la délimitation “dedans/dehors” spécifique de l’identification collective réunionnaise » (Andoche *et al.* 2009).

<sup>39</sup> L’appellativo *cafres* deriva dal termine arabo *kafir*, ovvero infedele: gli arabi e le comunità islamizzate definivano così le popolazioni africane e malgascie non convertite all’Islam.

<sup>40</sup> Secondo la tradizione orale, i *petits-blancs* vengono comunemente chiamati *yab* (o *yabe*), contrazione di *diable* – “diavolo” in francese – probabilmente perché l’isolamento residenziale non consentiva loro una completa evangelizzazione. I nuovi nati, ad esempio, non sempre venivano battezzati: l’etnonimo *yab* deriverebbe così dalla mancata rinuncia al diavolo. Stando a Ghasarian (2000: 33), *yab* era l’epiteto denigratorio utilizzato per indicare una persona “mentalmente ritardata”.

<sup>41</sup> Da cui l’appellativo “Petits Blancs des Hauts” citato per la prima volta da J. Defos du Rau (1960) nella sua tesi di dottorato dedicata alla geografia umana dell’isola di La Réunion (Roinsard 2007: 42).

(regione del Tamil Nadu). Sebbene distinte, queste due componenti istituivano agli occhi dei riunionesi un'unica grande comunità, quella degli *Zindiens*<sup>42</sup>.

- *Zarabes*: commercianti e *engagés* indo-musulmani provenienti dal Gujarat (India nord-occidentale), giunti a La Réunion alla fine del XIX secolo.
- *Sinois* (o *Chinois*): commercianti ed *engagés* di origine cinese, provenienti principalmente da Canton e Hakkas. I primi arrivarono nel 1844 ma una vera immigrazione di massa si verificò sul finire del XIX secolo (Roinsard 2007: 43).
- *Zoreils*<sup>43</sup> (o *Métropolitains*): L'appellativo è impiegato a La Réunion, e per diffusione nelle altre realtà francesi d'oltremare, per indicare i funzionari francesi continentali, giunti in massa a seguito della dipartimentalizzazione per occupare posizioni di rilievo nella pubblica amministrazione (Labache 1997: 94-104). La loro presenza, ormai superiore al 10% del totale della popolazione, è spesso contestata e interpretata come retaggio coloniale: a oltre settant'anni dalla dipartimentalizzazione, la quasi totalità dei posti di alta responsabilità risultano ancora occupati da metropolitani o comunque da non-riunionesi (Bertile 2014: 59). Non bisogna infatti dimenticare che nelle società creole « La première déclinaison de l'identité se construit de manière bipolaire face à l'ancien colonisateur blanc et esclavagiste » (Ollivier 2002).
- *Métis* (o *Créoles*): a differenza delle altre, questa categoria non trova una collocazione etnica chiara e netta. I *Métis* assumono complessivamente la loro sfaccettata identità prodotto della combinazione tra i differenti gruppi etnici. Essi rappresentano quella parte di popolazione, in progressivo aumento, “che rifiuta l'affiliazione a un preciso gruppo etnico” (Labache 2002: 463) ritenendo ormai obsolete e non più pertinenti le tradizionali categorie etniche e preferendo ad esse dei riferimenti più fluidi e inclusivi.

I *Métis* forniscono una viva rappresentazione di quelle riformulazioni identitarie che hanno contribuito, e contribuiscono, all'esistenza del mondo creolo<sup>44</sup>. Discendenti dall'incontro tra *cafres* e *malbars*, tra *sinois* e *gros-blancs*, o ancora tra *créoles* e *zoreils*, per citare solo qualche combinazione, la società creola reunionese presenta una variegata tipologia di *métissage*, la cui

---

<sup>42</sup> *Zindiens* o *malbars* è l'epiteto che generalmente accomuna tutti gli Indiani non musulmani (a prescindere dalla regione di provenienza), distinguendoli così dagli indiani di religione musulmana chiamati *zarabs*. Da notare che la lingua creola reunionese (*kréol*) si caratterizza, tra le altre cose, per la giustapposizione di una “z” alla radice dei nomi che assolve la funzione di “liason” tra articolo e nome trasformandoli in un'unità inscindibile, per esempio “(les) Zoreils”, “(les) Zarabs”, “(les) zariko” (fagioli), “(les) zanfan” (bambini).

<sup>43</sup> Il termine *Z'oreil* (anche *Zoreil* o *Zorey*) significa “orecchio/i” in creolo reunionese. All'origine del nome vi sono molte ipotesi, per esempio l'idea che i francesi avessero l'abitudine a tendere l'orecchio quando sentivano gli schiavi parlare tra loro in creolo.

<sup>44</sup> Per approfondimenti sul *métissage* reunionese il rimando è ai lavori di Benoist, Bonniol 1997, 1994; Bonniol 1992; Dumas-Champion 1993; Eve 2000; Fuma, Poirier 1991; Gerbeau 1995; Malbert 2005.

corrispondenza terminologica rimanda in qualche misura alla natura dei rapporti interetnici: per esempio, *demi-malbar*, espressione con cui si indica un individuo nato dall'unione tra un/a *cafre* e un/a *malbar*, lascia trasparire un certo senso di corruzione della “purezza” indiana, contaminata dalla presenza di sangue afro-malgascio; o il termine *zoréole*, utilizzato per indicare un individuo nato dall'unione tra un/a francese continentale (*zoreil*) e un/a autoctono riunionesi (*créole*) (Ghasarian 2002:674). Rifiutando una stretta compartimentazione etnica a favore di un'appartenenza creola comprensiva, i *métis* assumono quella che sembra una funzione sociale “termostatica”, atta a frenare pericolosi ripiegamenti comunitari.

Autori quali Bernard Cherubini (1994, 2003) e Thierry Malbert (2006) hanno dedicato alcune importanti riflessioni a proposito dell'eredità biologica e la sua particolare ascendenza nella costruzione simbolica dell'identità a La Réunion. A lungo screditato in quanto segno di “corruzione razziale”, il *métissage* è oggi riconosciuto e ampiamente valorizzato quale ingrediente indispensabile del *vivre-ensemble* riunionesi:

« Ceci contribue à modifier les relations entre les composantes de la population et à effacer les complexes de frustration ou d'infériorité » (Fuma, Poirier 1991).

Lo abbiamo già accennato: società creola non significa automaticamente società egualitaria, solidale e inclusiva. Le realtà creole, prodotto dell'economia della piantagione<sup>45</sup>, sono attraversate da profonde fratture e disuguaglianze che fanno eco a quelle coloniali, sebbene riformulate. Avremo modo di approfondire il tema dell'eredità coloniale nell'organizzazione della società riunionesi e maorese nel corso della riflessione, rappresentandone di fatto un nodo cruciale. Quello che ci preme sottolineare qui è la pluralità di significati e di rappresentazioni che la *creolità* può assumere, sul piano epistemologico quanto sul piano delle pratiche sociali, a seconda dei contesti e delle condizioni socio-economiche. La *creolità* trova nei “modelli” di coabitazione etno-religiosa di matrice coloniale una delle sue più interessanti declinazioni, utile a comprendere quali fattori contribuiscano a far oscillare l'identità creola tra il polo del *communalisme* (trinceramento etnico) e il suo estremo corrispettivo rappresentato dall'ideale della *nasyon kréyol* (nazione creola).

### 2.1.2 LA QUESTIONE CREOLA

La questione creola nell'oltremare francese spalanca enormi riflessioni sul rapporto tra colono e colonizzato, la violenza e il dolore della dominazione e la sua trasposizione in chiave

---

<sup>45</sup> L'espressione “società della piantagione” o “*îles à sucre*” indica quelle realtà coloniali che poggiano su un passato di schiavitù e sfruttamento nei campi di canna da zucchero, motore dell'economia saccarifera ultramarina (Roinsard 2007).

identitaria, aspetti che non sarà possibile qui affrontare in maniera esaustiva dal punto di vista comparativo. Tuttavia, ho ritenuto opportuno tracciare qui alcuni paralleli al fine di sottolineare quanto la questione creola sia declinata in maniera differente in contesti, sì distanti, ma accomunati storicamente dalle medesime condizioni di sfruttamento e da sviluppi socio-strutturali postcoloniali.

Il termine *creolo* presenta una natura polisemica (Taglioni 2010): traduzione del termine spagnolo *criollo* (dal latino *creare*, “allevare, nutrire”) impiegato – a partire dal XVI secolo – per indicare gli individui nati nelle colonie da genitori europei, poi esteso ai “meticci”, nati da una coppia mista (padre colono/madre afro-americana o indiana), e infine a tutti i nativi. Creola è la lingua, a base lessicale francese, inglese, portoghese o ancora malese, ereditata dal contesto coloniale della piantagione. Il creolo rappresenta la lingua della quotidianità, che si distingue dalla “lingua importata”, in questo caso il francese, idioma istituzionale (Simonin 2002: 290). La loro compresenza all’interno di un contesto dà luogo a fenomeni di diglossia, che si distingue dal plurilinguismo, in quanto le due parlate non possiedono pari statuto.

Alle Antille (Guadalupa e Martinica), invece, è “creola” la minoranza bianca rappresentata dai discendenti dei coloni francesi (chiamati *béké* a Martinica), un tempo proprietari delle piantagioni, oggi monopolisti commerciali. La ristretta élite di *béké* è ritenuta una comunità a sé dal resto della popolazione: con il suo isolamento sociale, si sottrae al rischio di mescolanza culturale, preservando al tempo stesso la discendenza ma soprattutto il potere. Resta però la lingua e la cultura creola che sopravvive e viene valorizzata, con tutto il suo bagaglio di frustrazioni:

« Dans la créolité antillo-guyanaise, l'élément “blanc” est souvent renié, car évoquant encore trop les planteurs esclavagistes. Ce complexe est beaucoup moins perceptible à La Réunion » (Doumenge 2002: 31).

La descrizione dei *béké* martinichesi presenta un certo numero di affinità con quella dei *creoli* di Mayotte, rappresentati da un ristretto numero di famiglie originarie di La Réunion, trasferitesi progressivamente a Sainte-Marie, Nosy-Bé e Mayotte in qualità di funzionari e proprietari di piantagioni durante il periodo coloniale. I discendenti delle famiglie creole maoresi (Henry, Nahouda, per citarne alcune), la gran parte sorte dall’unione di una donna proveniente da Sainte-Marie e un uomo nativo di Mayotte, sono stati inoltre delle figure centrali della battaglia per “Mayotte francese” e continuano a esercitare una certa influenza politica ricoprendo non di rado cariche di prim’ordine all’interno dell’amministrazione locale.

Il concetto di *creolità* trova la sua raffigurazione più rappresentativa nell’opera *Éloge de la créolité* (Bernabé *et al.* 1989), il manifesto della letteratura creola, in cui la *creolità* viene definita:

« Agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol »<sup>46</sup>.

Se da un lato la natura polisemica del concetto di *creolità* può essere interpretata positivamente come segno di apertura e inclusione, la stessa è portatrice di una certa relatività socio-spaziale e quindi da un'ambiguità che rende tale concetto pericolosamente soggetto a radicalizzazioni. La concezione essenzialista della *creolità*, legata a una rappresentazione genealogica dell'identità, vede le appartenenze culturali e linguistiche prevalere sulle commistioni e gli adattamenti sincronici a cui sono sottoposte continuamente le configurazioni culturali creole (Giraud 1997 in Michalon 2009: 111-113). Secondo Giraud, proprio tale interpretazione avrebbe contribuito nelle Antille alla "racialisation de l'affirmation identitaire" (*Ibidem*).

È qui che l'originalità del caso riunionese appare particolarmente evidente. L'isola di La Réunion ospita una società multietnica e interculturale<sup>47</sup> che ha saputo rielaborare il concetto di *creolità* in chiave inclusiva, alimentando due processi, in parte contraddittori e dialettici: da un lato, la costruzione di un sentimento di appartenenza pseudo-nazionale (*réunionnité*) che stringe fra loro gli abitanti scavalcando i confini etnici; dall'altro, la valorizzazione del patrimonio storico-culturale delle singole etnicità riunionesi, un processo avviato nei primi anni Ottanta del Novecento, noto come *transculturalismo* o "creolizzazione sociale" (v. § 3.2.2).

I "risvegli etnici" presentano un alto rischio di ripiegamento comunitario: non soltanto questi possono contribuire al riaffiorare di rancori interetnici assopiti, ma addirittura condurre al *communalisme*, come a Mauritius<sup>48</sup>, dove la stratificazione sociale continua a ruotare attorno a gerarchie di matrice razziale che condannano gli individui all'immobilismo e all'incorporazione dello stato di subalternità, di precarietà e di dipendenza. Una condizione definita da Rosabelle Boswell "il malessere creolo" (Boswell 2006 in Berger, Blanchy 2014). A Mauritius, è "creolo"

---

<sup>46</sup> La pubblicazione dell'*Elogio alla creolità* portò ad una svolta paradigmatica nella percezione a livello globale della "questione creola". Tra gli slogan paradigmatici del manifesto dell'orgoglio creolo ricordiamo: « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles ».

<sup>47</sup> A differenza del multiculturalismo, che indica la coesistenza sullo stesso territorio di differenti comunità etniche ben distinte tra loro, l'interculturalismo implica la necessità di condivisione e di interazione tra queste comunità, dando vita a una specifica forma di convivenza (Bouchard 2011).

<sup>48</sup> *Communalisme*, o trinceramento etnico: principio di organizzazione della società in comunità distinte sul piano etnico e religioso, retaggio della colonizzazione inglese, obbliga ogni mauriziano a dichiarare la propria appartenenza a un "clan etnico" (Indo-Mauriziani, Afro-Mauriziani, Sino-Mauriziani, Meticci o Creoli e Bianchi) o ancora a una confessione religiosa (indù, cristiana o musulmana). Sebbene i dati relativi a tale ripartizione etno-religiosa non risultino aggiornati dagli anni Settanta, la gerarchia etnica resta particolarmente visibile in rapporto alla divisione del lavoro: indo-musulmani sono alla testa delle posizioni commerciali, politiche e amministrative; sino-mauriziani perlopiù operai a basso costo nelle fabbriche; i bianchi sono proprietari terrieri con controllo su economia e finanza; Afro-mauriziani, o Creoli, perlopiù cristiani, occupano posizioni subalterne, ghettizzati, soffrono la disoccupazione e sono soggetti all'abbandono scolastico (Taglioni 2010).

un preciso tipo etnico, quello degli afro-mauriziani, discendenti degli schiavi giunti sull'isola tra XVII e XIX secolo (Taglioni 2010). Insieme ai sino-mauriziani, ai meticci e ai bianchi, i creoli mauriziani costituiscono una minoranza e sono ritenuti socialmente inferiori dagli indo-mauriziani, l'élite suprematista indiana. Un bipolarismo particolarmente evidente in periodo elettorale (*ibidem*). La società mauriziana appare così divisa tra coloro che rivendicano il riconoscimento e la valorizzazione delle "lingue e culture ancestrali" (indo-mauriziani, e in parte sino-mauriziani) e chi, impossibilitato a rintracciare con esattezza le proprie origini – un po' come i creoli riunionesi – rifugge il *communalisme* anelando lo sviluppo di una cultura creola inclusiva (*ibidem*).

Anche La Réunion, come abbiamo visto, ospita una società pluriethnica e fortemente gerarchica che poggia sulla riproduzione di disuguaglianze socio-economiche. Qui però – a differenza di Mauritius – la *creolité* funge da collante a garanzia della pace sociale (Roinsard 2007: 46). A La Réunion, le diverse comunità etniche e religiose formano un aggregato di riferimenti identitari "multipli e mutevoli" (Ghasarian 1999) che, mescolandosi a gradi variabili, hanno dato vita a una realtà creola orientata all'interculturalismo. A La Réunion, è creola non solo la lingua<sup>49</sup> ma la società: una società multiethnica che condivide una storia, una lingua e un destino comune, avvicinandosi molto all'idealtipo della nazione creola (Taglioni 2010):

« La créolité est une notion sociale, politique et culturelle : elle enracine le produit de l'immigration dans le "pays-île". Pour les îles sans peuple premier, ce concept équivaut à celui de "peuple autochtone" » (Doumenge 2012).

Sebbene distinte e gerarchicamente strutturate, le diverse comunità presentavano delle "frontiere etniche" particolarmente fluide che hanno favorito l'insorgenza di un ambiente culturale creolo, in cui "elementi di diversa origine si interpenetrano" (Benoist, Bonniol 1997) dando vita a qualcosa di inedito<sup>50</sup>. Questo dinamismo tra integrazione e creatività trova espressione nel principio di *saillance identitaire* – reso in italiano come "salianza o opzione identitaria" – che presenta l'etnicità non come un'essenza in cui riconoscersi in maniera esclusiva, bensì quale una delle possibili modalità di identificazione (Andoche *et al.* 2009). Il concetto di *salianza identitaria* inaugura un nuovo paradigma che evidenzia la dimensione dell'agency, dell'intersoggettività, e dunque la pluralità di strategie di identificazione e di differenziazione a cui gli attori possono fare riferimento a seconda delle circostanze e dei soggetti (*Ibidem*): in tal

---

<sup>49</sup> Il creolo riunionesi (*kréol*) è emerso nel contesto multiethnico della piantagione, sviluppandosi nel corso del popolamento dell'isola. Esso presenta una base lessicale francese e numerosi apporti linguistici di origine afro-malgascia, indo-portoghese, tamil e cinese.

<sup>50</sup> Se per alcuni autori a La Réunion è stato possibile osservare un processo di "creolizzazione degli Indiani e dell'induismo" (Benoist 1998), altri vi hanno scorto un'"indianizzazione dei creoli" (Ghasarian 2002) suggerendo un quadro di ibridazione completo e a senso alternato, specificità riunionesi per eccellenza.

senso, è possibile affermare che se la *saillance identitaire* fosse una disciplina, i *métis* riunionesi ne sarebbero campioni.

Il processo di creolizzazione tuttavia non ha interessato allo stesso modo le diverse etnicità riunionesi: sin dalle prime fasi di questa coabitazione forzata, i gruppi appartenenti ai ceti socio-professionali più elevati – i *gros-blancs*, gli *zarabs* e i *sinois*<sup>51</sup> – si distinsero per una marcata endogamia e un certo ripiegamento comunitario che ha seriamente ostacolato il processo d'ibridazione tipico delle società creole. È in ambiente rurale che i gruppi *cafres*, *malbars*, *petits-blancs* e *métis* hanno permesso alla *creolità* di fiorire e consolidarsi per essere poi trasmessa, costantemente riformulata, di generazione in generazione (Médéa 2003).

Il dualismo *nations/contr'nations* (*Ibidem*) non è però scomparso: l'ostracismo nei confronti dei nuovi arrivati è una costante della società riunionese. Se a metà del XX secolo l'installazione della comunità cinese era ancora oggetto di importanti manifestazioni di protesta (es. blocco degli sbarchi), all'indomani della dipartimentalizzazione saranno i funzionari metropolitani, così come le comunità di immigrati comoriani, maoresi, *karanes* (malgasci di religione musulmana di origine indiana) e più di recente cingalesi, a rappresentare un potenziale pericolo per l'equilibrio sociale faticosamente raggiunto. Al centro dell'attenzione mediatica, i migranti sono spesso vittime di intolleranza e stigmatizzazione: indicandoli generalmente come il capro espiatorio del malessere economico e sociale dell'isola, i riunionesi non fanno altro che rievocare quei discorsi di stampo sovranista, tanto di moda sul continente europeo.

## 2.2 MAYOTTE, UN'ISOLA COSMOPOLITA FIN DALLE ORIGINI

Descritta sovente come una sola grande isola, Mayotte – *Maore* in lingua locale – costituisce un piccolo arcipelago di origine vulcanica a nord del Canale di Mozambico, formato da due isole principali (*Petite-Terre* e *Grande-Terre*) e da una trentina di isolotti disabitati. Con una superficie totale di 376 km<sup>2</sup>, Mayotte è circondata da una doppia barriera corallina che forma una delle lagune più grandi al mondo – oltre 1 100 km<sup>2</sup> – caratterizzata da una straordinaria biodiversità. Insieme a Grande Comore (Ngazidja), Mohéli (Mwali) e Anjouan (Ndzouani), Mayotte forma il complesso insulare comoriano, arcipelago a cui appartiene dal punto di vista geografico, linguistico e culturale, ma non politico, avendo rigettato l'indipendenza delle Comore e preferito ad essa l'assimilazione alla Francia.

---

<sup>51</sup> L'endogamia costituisce il fattore più potente di ripiegamento identitario, insieme alle solidarietà tradizionali e religiose che alimentano la coesione del gruppo. Oltre all'endogamia, i *Sinois* – fecero del commercio un affare di famiglia (di tipo patrilineare), istituendo una rete di contatti stretti con altri *Sinois* installati a Madagascar e Mauritius (Roinsard 2007).

Intimamente connessa al popolamento del Madagascar, la storia culturale di Mayotte e delle Comore restituisce meglio di qualsiasi altra il principio delle “frange culturali” caro a Paul Ottino (1974b). In virtù della loro particolare posizione geografica *d'échelle* (Vérin 1975), le isole Comore divennero presto un luogo di incontro e di scambio tra popolazioni diverse che diedero vita a una cultura cosmopolita, composta e ricomposta, subordinata a mutevoli condizioni economiche, demografiche, religiose, politiche e ambientali (Allibert 2015).

« Sur cette île se prolonge, se joue encore l'histoire de la rencontre de deux grands groupes. Elle nous présente l'image condensée d'un microcosme au stade ultime d'un face à face entre deux ensembles dont les fronts se heurtèrent en divers lieux au cours de l'histoire, s'influencèrent, se modelèrent mutuellement, s'infléchirent par le combat et par l'alliance » (Allibert 1984: 251).

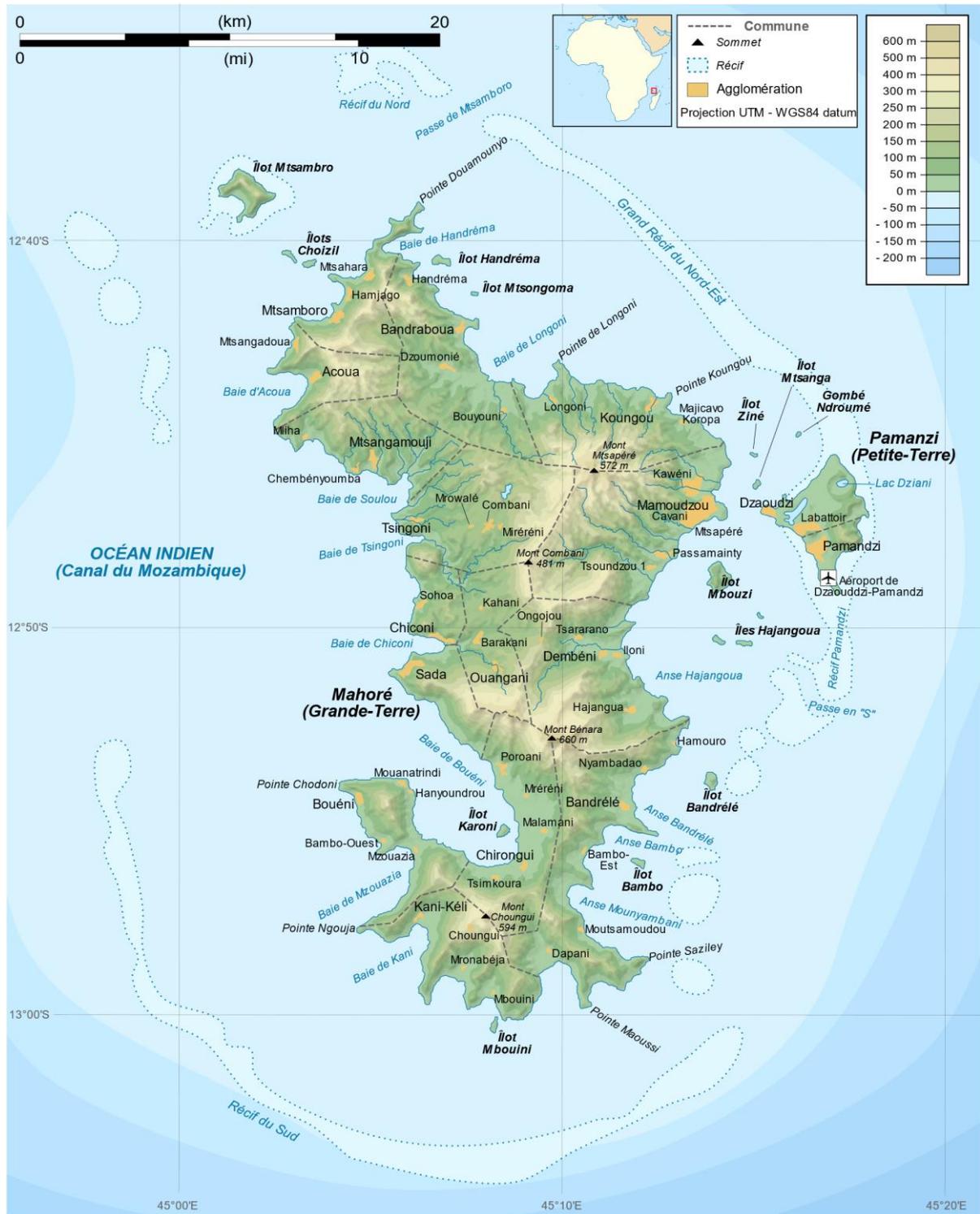
A metà strada tra l'area culturale swahili<sup>52</sup> e il limite estremo della zona d'influenza malayo-polinesiana, Mayotte ha rappresentato un corridoio, o meglio una piattaforma per le circolazioni della regione<sup>53</sup>: un luogo di incontro e di mescolamento, dove i movimenti di “va-e-vieni” di culture e etnie diverse che hanno dato origine a una cultura-franca, corredata da una lingua-franca composta da elementi arabo-persiani, indiani, indonesiani, familiari ai commercianti della più ampia regione dell'Indiano sudoccidentale (Ottino 1974c in Allibert 1984:51).

---

<sup>52</sup> Il termine *Swahili* deriva dall'arabo ساحل *sahel* che significa “costa, riva, bordo”. La civiltà swahili si sviluppò progressivamente – a partire dall'VIII secolo d.C. – dall'incontro tra popolazioni bantu dell'Africa centro-orientale e arabe provenienti dal Golfo persico e dalla penisola arabica. Benché dominante da Mogadiscio a Sofala nonché nelle zone insulari, la cultura araba (*ustaarabu* in lingua swahili) subì l'influenza dal substrato bantu al punto da dare origine a una realtà sociale inedita, appunto la civiltà swahili (Halidi 2018).

<sup>53</sup> Allibert (1984) parla di « *plaque tournante et microcosme de l'océan occidental* ».

Figura 3: L'isola di Mayotte



Fonte: Wikimedia Commons - Rémi Kaupp / CC BY-SA.

« Au fil des siècles, l’océan Indien s’est constitué en un espace unifié et hiérarchisé par ses échanges » (Beaujard 2009): la storia di Mayotte è quella di un mosaico che riflette oltre dodici secoli di incontri, scontri, fusioni e rimescolamenti tra gruppi differenti dal punto di vista etnico, linguistico e culturale. La società maorese contemporanea può essere descritta approssimativamente come un meticcio swahili-malgascio (influenza di tratti persiani, arabi, africani, malgasci), frutto di molteplici ondate migratorie che hanno contribuito alla costruzione di un sistema culturale sincretico dotato di una sua originalità (Allibert 1984:117). A partire da tale enunciato, cercherò di spiegare perché – oggi come ieri – risulta complicato stabilire chi siano realmente i “Maoresi”, in quanto le circolazioni migratorie contemporanee dell’area non hanno mai smesso di riplasmare la loro già frammentata identità<sup>54</sup>.

Che “maorese” fosse una denominazione nebulosa e composita lo aveva messo in luce già Jon Breslar (1979, 1981) mostrando come la fusione o meno di differenti gruppi etnici, linguistici e religiosi, comportasse risultati differenti a seconda delle località e delle epoche. Come nel caso della cultura creola a La Réunion, il concetto di *mahorité*<sup>55</sup> è stato periodicamente impiegato per separare i nativi dalle comunità bantu e shirazi giunte sull’isola tra IX/XIV secolo. Solo con l’arrivo di nuovi invasori malgasci, quindi per contrasto, le due comunità dapprima qualificate come “stranieri” vennero di fatto riconosciute quali autoctone. Come se il diritto alla naturalizzazione dello straniero potesse avvenire solo all’affacciarsi di una nuova minaccia esogena. Tale dinamica si riprodusse nuovamente in occasione dell’arrivo dei francesi nel 1841, che “naturalizzarono” le famiglie malgasce installatesi a seguito delle recenti invasioni piratesche.

### 2.2.1 IL POPOLAMENTO DI MAYOTTE

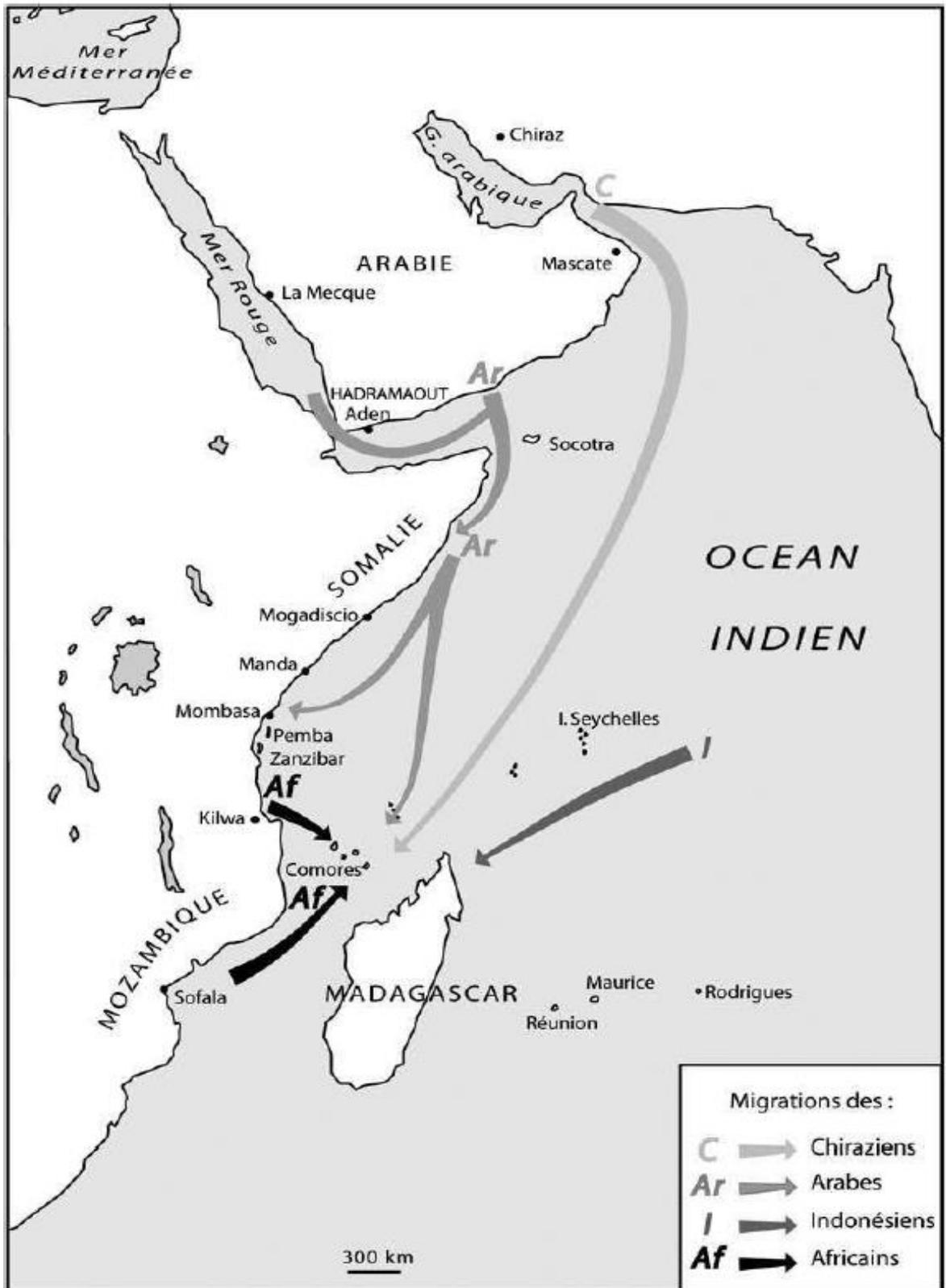
Di seguito si presentano in successione cronologica le fasi del popolamento di Mayotte (**Figura 4**) suddivise in quattro macro-periodi (antico, shirazi, malgascio, francese). Successivamente si esploreranno gli esiti sincretici di tali circolazioni.

---

<sup>54</sup> « Collective identities are in flux, and the lines between who is and who is not Mahorais are difficult to draw » (Lambek 2018: 24).

<sup>55</sup> Sulla base delle osservazioni condotte personalmente sul campo, il concetto di *mahorité* – il quale rimanderebbe dall’articolazione tra *traditionalité* e *postcolonialité* (Askandari 2009) – non sarebbe diffuso quanto quello di *réunionnité*. È infatti l’espressione “essere maorese” che risulta maggiormente impiegata nel linguaggio quotidiano. Per approfondimenti v. Askandari 2009, Djavéty 2019.

Figura 4: Rotte migratorie e popolamento dell'arcipelago delle Comore (V-XV secolo)



Fonte: Bensoussan 2009.

## - *Periodo antico*

La storia antica di Mayotte si apre con il periodo Démbeni (VII-XIII secolo) – chiamato anche periodo classico, pre-shirazi o pre-islamico – il cui nome deriva dall’omonimo sito medievale più importante di Mayotte, dove sono stati trovati importanti reperti in occasione del primo scavo archeologico intrapreso da un’*équipe* statunitense (Kus, Wright 1976; Wright 1984). Sebbene i ricercatori siano concordi nell’affermare che il popolamento dell’arcipelago sia iniziato ben prima del cosiddetto periodo Démbeni, finora nessuno scavo ha fatto emergere reperti anteriori al VII secolo<sup>56</sup>.

Il periodo Démbeni si caratterizza per lo sviluppo di importanti reti commerciali tra le isole del Canale di Mozambico, l’Africa orientale, la penisola arabica meridionale e il Golfo Persico, su triplice impulso dei navigatori austronesiani, popolazioni bantu dell’Africa dell’est e arabi (provenienti dal Golfo Persico, Oman e Hadramaout), che costituiscono le tre matrici del popolamento maorese (Pauly 2014).

Sull’origine del popolamento di Mayotte non si possiedono certezze. Le due maggiori ipotesi – primo popolamento indonesiano e/o bantu – sono ritenute entrambe valide e verosimilmente simultanee<sup>57</sup> (Allibert 1984: 233). Stando alla prima ipotesi, le Comore – punto di scalo tra Madagascar e l’Asia insulare – avrebbero ospitato un primo popolamento proto-malgascio (o paleo-malgascio), che fa dell’arcipelago l’anello di congiunzione tra la civiltà swahili e quella austronesiana (Grandidier 1908 in Allibert 1984). È probabile che gruppi di indonesiani provenienti da Giava, Malesia, Borneo, Sumatra (la terra del *Maharadja*, in Allibert 1984: 22) transitarono per Mayotte e Anjouan prima di raggiungere e insediarsi definitivamente in Madagascar (Allibert 2009).

Tra le prime fonti della conquista austronesiana troviamo la descrizione fatta dal mercante e navigatore persiano Borzog ibn Shahriyar nel *Le livre des Merveilles de l’Inde* (ar. *Kitab al-‘aja’ib al-Hind*), una sorta di diario di bordo redatto tra 900/953 d.C., in cui si riporta la descrizione resa da un testimone dell’invasione dell’isola Qanbalu<sup>58</sup> o Qanbaloh (945 d.C.) da parte dei pirati Waqwaq o Wakwak<sup>59</sup> sopraggiunti clamorosamente a bordo di un migliaio di imbarcazioni (Allibert 1984: 42).

---

<sup>56</sup> Alcuni cocci risalenti al V secolo d.C. sono stati rinvenuti sull’isola di Anjouan, così come un dente di maiale che rende plausibile l’ipotesi di un popolamento pre-islamico (Allibert 1984: 57).

<sup>57</sup> Grandidier e Ferrand rappresentano i due autori che per primi si sono interrogati sulle origini del popolamento del Madagascar e delle Comore. Se Grandidier (1908) propendeva per la “filiera indo-austronesiana”; Ferrand (1908) era più persuaso dall’idea che il primo popolamento fosse bantu (africano), presto seguito dall’arrivo di indonesiani e arabi (Allibert 2007).

<sup>58</sup> L’isola di Qanbalu o Qanbaloh viene di solito identificata con Zanzibar o Pemba, le fonti rimangono incerte a proposito (Allibert 1984).

<sup>59</sup> Waqwaq o Wakwak, etnonimo con cui si identificavano le popolazioni indonesiane, originarie di Giava e della Malesia, all’origine del popolamento del Madagascar (Pauly 2014). Il termine *vahoaka*,

In realtà, le popolazioni austronesiane conoscevano già da tempo la rotta verso l’Africa orientale e soprattutto i suoi *trade winds* – alisei e monsoni (**Figura 5**) – sull’onda dei quali la civiltà Waqwaq si impose nell’area, alimentando commerci e circolazioni transoceaniche<sup>60</sup>. Che i popoli austronesiani fossero da tempo “di casa” nel Canale di Mozambico è testimoniato anche dalla stele di Kancana – rinvenuta a Giava e risalente al 860 d.C. – che menziona una serie di popoli assoggettati tra cui gli *jenggi*, (dall’arabo *zendj*), termine con cui venivano indicati i popoli pagani dell’Africa dell’est, in particolare quelli del “pays des Zendjs”, gli attuali Kenya e Tanzania, prelevati lungo la costa e deportati come schiavi nelle corti orientali<sup>61</sup>. Il Madagascar divenne presto un deposito di schiavi bantu, la cui coabitazione con i primi austronesiani è all’origine del *métissage* afro-indonesiano, e quindi al popolamento della “Grande Isola” (Allibert 1984; Pauly 2014).

L’ipotesi più plausibile è che l’invasione austronesiana delle isole australi dell’Oceano Indiano sia cominciata tra II e V secolo d.C. (Vérin 1994), procedendo a ondate intermittenti da parte di gruppi disparati<sup>62</sup>, aspetto che ha permesso una maggiore fusione degli elementi culturali austronesiani e bantu sul territorio malgascio, caratteristica della prima fase di popolamento. Seguì una seconda epoca di migrazioni intorno al IX secolo – da parte dei cosiddetti “neo-Indonesiani” (Allibert 1984: 47) – che fissò la matrice linguistica austronesiana ormai predominante sul sostrato bantu; un’evoluzione resa evidente dall’analisi filologica della lingua malgascia. Questa seconda ondata proveniente presumibilmente da Giava, India, Sri-Lanka (forse già in parte islamizzati) fissò l’impianto austronesiano non solo nella lingua ma anche nelle pratiche introducendo la coltura del riso, i terrazzamenti, i culti ancestrali (Allibert 2007).

Tra IX e X secolo, navigatori e commercianti arabi provenienti dal Golfo persico e dall’Oman – attratti dal commercio dell’oro, dell’avorio e degli schiavi – si installarono lungo il litorale dell’Africa orientale e nelle zone insulari (Lamu, Zanzibar, Mafia et Pemba) instaurando relazioni clientelari con le *chefferies*<sup>63</sup> locali e – introducendo progressivamente il loro stile di

---

traducibile in “popolo” in lingua malgascia, sembra derivare dall’etnonimo Waqwaq. Mentre in lingua indonesiana *Waka* indica la “piroga a bilanciere” (*laka* in malgascio), di origine austronesiana e diffusasi lungo tutta la costa swahili (Allibert 1984: 32).

<sup>60</sup> « L’importation de poteries chinoises, islamiques, indiennes, malgaches montre que cette époque s’inscrit dans le commerce international qui caractérise alors l’océan Indien, de Lobu Tua (Barus, Sumatra) à Chibuene (Mozambique) ». In Allibert 2015.

<sup>61</sup> Le imbarcazioni austronesiane navigavano per circa un anno prima di raggiungere il Sud-est asiatico carichi di merci e schiavi: una volta salpate dal Madagascar, queste erano solite compiere scalo nelle isole Comore, Zanzibar e Maldive (Hebert 2012).

<sup>62</sup> Data la portata del fenomeno, ci si potrebbe chiedere se le violente eruzioni che hanno interessato il vulcano Krakatoa tra V e VI secolo possano aver contribuito a tale migrazione. Sembra che l’eruzione del 535 d.C. causò danni su scala globale i cui effetti durarono oltre trent’anni.

<sup>63</sup> Il termine *chefferie* indica un potentato locale in cui il capo villaggio era detentore dell’autorità politica. È a partire dalle *chefferies* che alcune famiglie aristocratiche maoresi riuscirono ad emergere accentrando il potere attorno ad un capo denominato *fani* (v. oltre).

vita (*ustaarabu*) – diedero origine ad un lento processo di islamizzazione delle aristocrazie (Berger, Blanchy 2014). La presenza dell’Islam tra i membri dell’aristocrazia maorese è attestata a partire dal X secolo, lo confermano gli scavi archeologici che hanno portato alla luce la necropoli di Bagamoyo (*Petite-Terre*) – la più antica finora rinvenuta, databile tra IX e XI secolo – definita il “luogo di ancoraggio” dell’Islam a Mayotte<sup>64</sup> (Pauly 2014: 86).

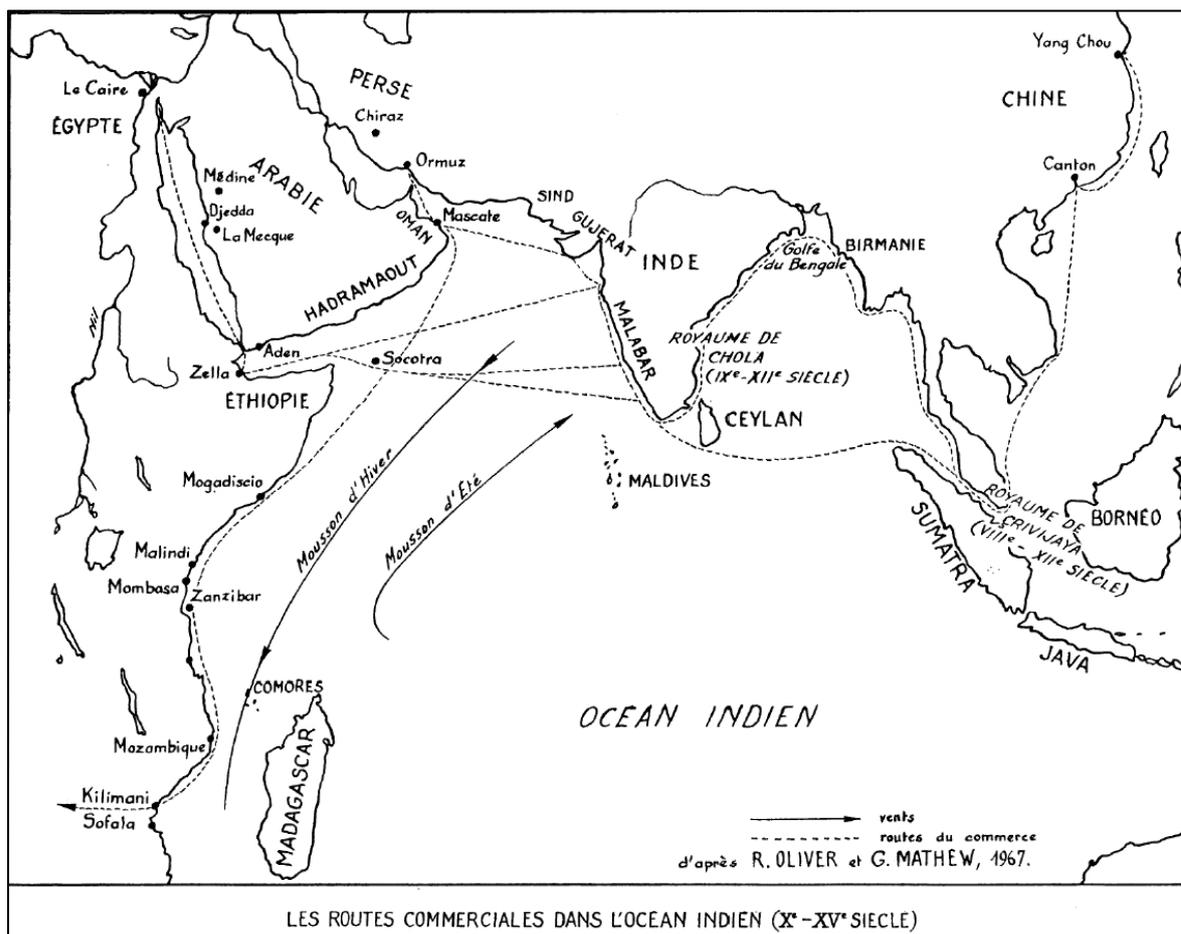
È il periodo della prima ondata di islamizzazione dell’arcipelago ma senza un reale proselitismo (che sarà prerogativa degli arabi shirazi a partire dal XIII secolo). All’epoca, l’Islam rappresentava una religione elitista e minoritaria, a cui poteva affacciarsi solo l’aristocrazia: in realtà, la ragione principale della mancata diffusione al resto della popolazione dipendeva essenzialmente dal fatto che essa costituiva una potenziale fonte di manodopera servile<sup>65</sup> (Pauly 2014). La diffusione dell’Islam si generalizzò intorno al XII secolo: tra 2012 e 2013, la necropoli di Antsiraka Boira nel villaggio di Acoua – ribattezzata la « *nécropole aux perles* » – è stata oggetto di un’importante campagna archeologica durante la quale sono state portate alla luce alcune sepolture risalenti al XII secolo che mostrano segni inequivocabili di sincretismo tra rituali di inumazione musulmani (posizione e orientamento del corpo; uso del corallo per la costruzione delle tombe dell’aristocrazia) e pre-islamici di matrice malgascia (collasso della mascella sul torace; segni di inumazione successiva ad un periodo esposizione agli agenti naturali volto a decomporre e separare le parti molli dallo scheletro; presenza di oggetti personali di uso quotidiano e preziosi come parure di perle in pasta di vetro e conchiglie, monili che fornivano una prova inequivocabile dell’esistenza di reti commerciali con il Golfo persico, India e sud-est Asiatico) (Pauly 2014; Pauly, Jacquot 2014).

---

<sup>64</sup> Le *Cronache di Kilwa* (1520) riportano quello che viene definito il mito fondatore della civiltà Swahili, condiviso da tutte le popolazioni dell’area: trattasi della diaspora di sette principi shirazi (probabilmente sciiti) salpati dal Golfo persico ognuno a bordo di un piccolo veliero. Ciascuno di essi approdò in una località differente lungo il litorale dell’Africa orientale e nei territori insulari: tra questi principi, uno sbarcò a Grande Comore e uno ad Anjouan (Condro 2017). Ogni principe sarebbe così all’origine dei lignaggi aristocratici a governo delle principali città commerciali swahili (Allibert 1984: 103-110; Pauly 2014). Il mito shirazi è narrato anche nel “Manuscrit de Cheikh Mkadara Ben Mohamed” (1931). Per approfondimenti v. Gourlet 2001, 2002.

<sup>65</sup> Un musulmano non può rendere schiavi i suoi correligionari (Pauly 2014).

Figura 5: Rotte commerciali e trade-wind dell'Oceano Indiano (X-XV)



Fonte: Ottino (1974a: 10).

### - *Periodo Shirazi*

A cavallo tra il periodo Démbeni e quello Tsingoni<sup>66</sup>, aspre rivalità insulari condussero alla frammentazione politica dell'arcipelago. All'epoca (XI-XIII secolo), ogni villaggio si presentava amministrato da sovrani locali chiamati *Beja*, pagani non islamizzati probabilmente di origine malgascia, successivamente chiamati *Fani* o *Fey* (pl. *MaFani*), e infine *Faume* con l'arrivo degli Arabi Shirazi a partire dal XIV secolo<sup>67</sup> (Allibert, Inzoudine 1987; Allibert 1996). Nella tradizione orale, i *Fani* sono descritti come i fondatori del villaggio, importanti guaritori

<sup>66</sup> Antica capitale regale, cuore pulsante dell'islamizzazione e dello sviluppo dei sultanati (Blanchy 2012b). Tsingoni ospita la moschea più antica di Francia, eretta tra 1441 e 1538 (data in cui viene inaugurato il mihrāb, per volontà del sultano Ali ben Mohamed detto Hassan, Haïssa o Issa). Quella di Tsingoni resta l'unica moschea del periodo antico giunta a noi parzialmente conservata. In realtà i resti di antiche moschee sono stati rinvenuti anche altrove, ma nessuno scavo archeologico finora è stato loro dedicato. L'esistenza di una moschea viene infatti menzionata per la prima volta nel 1521 nel *Kitab-i Bahriye* o "Libro del Mare", redatto dall'ammiraglio ottomano Piri Reis (Pauly, 2014).

<sup>67</sup> Il titolo di *Mfahume* – "principe, sultano" – veniva ereditato per via matrilineare: tradizione pre-islamica (afro-malgascia) o simbolo di una negoziazione culturale tra nativi e principi shirazi? (Allibert 1984: 82).

(*mwalimu*), mediatori tra uomini e spiriti; ma i Fani rappresenterebbero anche coloro che hanno introdotto l'islam (sciita) e costruito le moschee<sup>68</sup>. Il sincretismo bantu-arabo, all'origine del mondo swahili, è qui già evidente: l'organizzazione di tali *chefferies* ruotava attorno a un capo (*beja* o *fani* a seconda del periodo) affiancato da un gruppo di notabili scelti sulla base del criterio della matrilocità (tipico delle società bantu e austronesiane). È interessante notare che la lista dei *Fani* ricevuta da Allibert (1984) indica la presenza di capi femminili, residuo della struttura sociale matriarcale pre-islamica (Martin 1983 in Barthès 2003; Pauly 2014). Sull'etimologia del termine *Fani* sono state avanzate numerose ipotesi. Secondo Jean-Claude Hébert (Allibert 1984: 232), *Fey/Fani*, deriverebbe dal malgascio *mpifehy*, traducibile come “coloro che collegano, uniscono”, termine con cui venivano chiamati gli antichi capi Vazimba, i primi abitanti del Madagascar. Un'altra ipotesi, di stampo sufista, vedrebbe il termine *Fani* derivare da *faqir*, un termine indiano diffusosi in tutto il mondo arabo con cui venivano indicati gli asceti, coloro che rinunciano ai possedimenti materiali. I *Fani* sarebbero quindi coloro che avrebbero governato fino all'arrivo dei sultanati shirazi, ai quali lasciarono il potere, ritirandosi. La definizione proposta da Louis Aujas (1911) mostra una certa continuità con questa ipotesi: “*Phani* designa un sultano che ha regnato, ma che ha – in vita – abdicato a favore di suo figlio o suo fratello” (Aujas 1911 in Pauly, 2012). Come i *faqir*, i *Fani* sarebbero stati oggetto di devozione come testimoniano i luoghi sacri (*ziara*) dedicati al loro culto. La lista dei *Fani*, recuperata da Claude Allibert nel 1979, riporta una vera e propria agiografia che riflette una venerazione dei santi caratteristica dell'Islam sciita e del sufismo (Allibert 1984: 85). Tuttavia la lista è giunta incompleta e non mancano contraddizioni tra i nomi<sup>69</sup>.

Il periodo Tsingoni (XV-XVIII) ha inizio con l'arrivo degli Arabi shirazi tra XIV e XV secolo, che rovesciarono l'ordine politico pre-islamico: le tradizionali *chefferies* furono demolite per fare posto al regime dei sultanati, attraverso il quale i shirazi tentarono di imporre – senza successo – il sistema di filiazione patrilineare arabo al fine di regolare la trasmissione del rango sociale, quindi i titoli e cariche politiche. La popolazione autoctona reagì opponendosi e rivendicando la conservazione e il rispetto del sistema tradizionale di trasmissione matrilineare. Dalla tensione tra questi due regimi in contrapposizione scaturì un sistema piuttosto misto, decisamente eccezionale per un paese musulmano: i maoresi cominciarono ad arabizzare i loro

---

<sup>68</sup> Le informazioni relative al periodo pre-shirazi sono poche e non sempre concordi. A proposito della successione *Beja/Fani* esistono diverse ipotesi ma nessuna certezza (Allibert 1984: 230): forse discendenti di popolazioni arabe pre-islamiche come gli Hamir, anche dette Bedja, discese dalla penisola araba (Allibert 1984: 230-232; Allibert 2015). Il più celebre *Beja* (o *Bedja*) di Grande Comore veniva chiamato “*Maharazi*”, che fa ipotizzare un'origine indiana della figura e del termine (Allibert 1984: 83; 182).

<sup>69</sup> Questi sultani portavano il titolo di *Khani*, di origine mongola (*Khaila*), ovvero “califfo” (Allibert 1984: 84). Per approfondimenti v. Blanchy 1997.

nomi (Allibert 1984: 98) e assunsero il principio patrilineare per la trasmissione del rango sociale e quindi dei titoli e delle cariche politiche (fino a quel momento retto dal sistema matrilineare), tuttavia la trasmissione della proprietà (terre, beni, animali) continuò a essere gestita secondo la regola matrilineare; e lo è tuttora (Pauly 2012).

L'ipotesi è che, lungi dal rappresentare uno spodestamento "di conquista", il passaggio dal sistema delle *chefferies* a quello dei sultanati avvenne progressivamente per mezzo di alleanze matrimoniali tra principi e principesse shirazi e i membri dell'aristocrazia *Fani* di Mayotte e Anjouan<sup>70</sup>. Ponendo un parallelo con le tradizioni Sakalava, Sophie Blanchy (1997) ipotizza la preesistenza di una tradizione matrimoniale esogamica, per cui donne dell'aristocrazia locale sposavano membri di dinastie regali della costa swahili, i quali ebbero il merito di riunire le piccole *chefferies* in sultanati<sup>71</sup> (Blanchy 2014). Un parallelo che Lambek estende alla figura del "re straniero" descritto da Sahlins (2008) nelle realtà del Pacifico (Lambek 2018: 56). La tradizione orale abbonda di miti di fondazione dei villaggi: una fonte insostituibile per la comprensione di tali alleanze<sup>72</sup>.

Il periodo dei sultanati coincise con la fase di massima espansione della civiltà swahili: il processo di islamizzazione si fece più sistematico (introdotta endogamia) e la tratta degli schiavi si impose definitivamente come perno commerciale (Pauly 2012). Islam, schiavi e allevamento di bovini costituivano all'epoca i pilastri della società maorese e delle Comore (Berger, Blanchy 2014)<sup>73</sup>. I commercianti arabo-persiani, favorendo l'arrivo di popolazioni bantu nell'arcipelago – trasformato ufficialmente in un deposito di schiavi destinati al Medioriente – contribuirono ad un primo mescolamento etnico<sup>74</sup> e dominarono incontrastati fino all'arrivo degli europei nel XIX secolo (Gerbeau 2002: 40; Denis 2004).

All'epoca la società maorese appariva nettamente ripartita in: *kabaila*, nobili, proprietari terrieri e schiavisti, discendenti delle dinastie regali arabo-persiane; *wangwana* (sing. *mungwana*)

---

<sup>70</sup> Mayotte rimase a lungo sotto l'influenza di Anjouan, fino a quando nel XVI secolo il sultanato di Tsingoni rivendicò la propria indipendenza (Blanchy-Daurel 1990:18).

<sup>71</sup> Sulla falsariga della pratica tradizionale dello *shungu* (pasto comunitario riservato ai membri dell'assemblea del villaggio), i sultani shirazi introdussero la cerimonia della ripartizione del bue per celebrare l'unione tra loro e i *Fani*, insigniti per l'occasione del titolo di Wazir, con il quale gli shirazi onoravano la cessione del potere (Blanchy 1997 in Pauly 2012). Questa cerimonia, praticata fino all'arrivo dei francesi, "reflétait l'ordre du royaume" (Blanchy 2014).

<sup>72</sup> All'origine di Tsingoni, per esempio, vi è la storia di due principesse fuggite da Zanzibar a bordo una piccola imbarcazione. La prima Beja di Mayotte sarebbe nata dall'unione tra un principe swahili fuggito dalla costa e Matsingo – una delle due principesse di cui sopra – da cui deriva il nome eponimo della località (Allibert 1984: 94).

<sup>73</sup> Per approfondimenti v. Allibert 1996; Liszkowski 2000, Fontaine 1995.

<sup>74</sup> Allibert (2015) sostiene che la tratta degli schiavi rappresenta l'elemento all'origine del processo di "bantuizzazione" dell'arcipelago.

uomini liberi; *warumwa* (sing. *murumwa*) schiavi di origine Africana<sup>75</sup>. Queste tre classi sopravvissero fino all'inizio del XX secolo quando nuove trasformazioni contribuiranno ad accrescere il divario tra salariati urbani (spesso discendenti di famiglie nobili, che continuano a occupare posizioni centrali nel gioco sociale) e braccianti rurali (Blanchy-Daurel 1990: 19-24, Blanchy 2014).

Oggi queste categorie appaiono totalmente prive di significato: l'accesso generalizzato alla scolarizzazione ha permesso, se non di cancellare, almeno di smussare tali gerarchie, aprendo la strada a nuove professioni (Blanchy-Daurel 1990: 66). Restano però dei residui di questa originaria ripartizione etnica: nelle alleanze matrimoniali, per esempio, dove l'origine sociale riveste ancora una certa importanza; o ancora nei canoni estetici, tendenti a privilegiare la carnagione chiara, il naso sottile, i capelli lisci, caratteristiche che rimandano al tipo arabo, e quindi alle famiglie *kabaila*, mentre il tipo africano tende a essere mistificato perché associato allo stato di *murumwa*, anche chiamato *mshenzi*, "originario del Paese degli Zenj" (*Ibidem*). Inoltre, nei comuni di Sada, Tsingoni, Pamandzi e Bandraboua risiedono i discendenti di sultani arabi e malgasci – noti proprietari terrieri e possessori di schiavi – i quali presentano ancora oggi un particolare coinvolgimento nelle dinamiche politiche contemporanee (Regnault 2011).

È in pieno "periodo Tsingoni" che i Portoghesi fecero la loro prima apparizione nell'arcipelago: nel 1503 a Grande Comore e nel 1506 a Mayotte<sup>76</sup>. L'installazione di navigatori portoghesi nell'arcipelago non ha lasciato solo tracce nel lessico, con termini quali *mesa* "tavola", *karata* "carte da gioco", ecc., ma ha completamente rovesciato gli equilibri commerciali della regione: i portoghesi fecero capitolare il sultanato di Malacca nel 1511, producendo un brusco arresto delle migrazioni austronesiane verso il Madagascar; distrussero Kilwa e le città-stato del litorale swahili che si opponevano alla loro installazione e sollecitarono le élite del Regno Cherifien (Marocco) a installarsi alle Comore e fondare un sultanato ad Anjouan tramite alleanze matrimoniali (Berger, Blanchy 2014). Secondo le descrizioni dei navigatori olandesi nei primi anni del XVII secolo, tra gli abitanti delle Comore vi erano Arabi e Persiani che parlavano portoghese (Allibert 1984: 123).

Punto di scalo preziosissimo tra il Madagascar e l'India, le Comore attirarono presto l'attenzione di altre potenze imperiali, e questo condusse non raramente a duri scontri militari in mare aperto. Rispetto a Anjouan e Grande Comore dove inglesi, olandesi e portoghesi

---

<sup>75</sup> Le fonti portoghesi del primo XVI secolo « confirment cette pratique et les échanges commerciaux, entre Arabes et roitelets de la zone, de ceux « que l'on élève ("mâles et femelles") qui sont destinés à être emportés au Yémen et à Djedda » (Allibert 2015).

<sup>76</sup> L'isola di Mayotte viene citata per la prima volta nel 1517 con il nome di Santo Spirito, forse derivato dal nome dell'imbarcazione (Allibert 1984: 140). Il navigatore Diego Ribero compie uno scalo sull'isola nel 1527, mentre la prima descrizione dettagliata dell'arcipelago risale al 1557 a opera di Balthazar Lobo da Sousa (Allibert 1984: 119). Per approfondimenti v. Newitt 1983.

attraccavano piuttosto agevolmente e sempre più spesso, Mayotte fu decisamente meno visitata dagli Europei, a causa della sua barriera corallina – vero e proprio deterrente naturale ai visitatori – che rendeva complicata la navigazione nella laguna e che, in mancanza di navigatori autoctoni, era causa di numerosi naufragi: tra il 1659 e il 1811, Mayotte ha ricevuto tredici visite da parte di navigatori europei, contro ventisette passaggi di navi britanniche registrati ad Anjouan (Allibert 1984: 133).

È in questo clima di accese rivalità dinastiche tra i diversi sultanati, amalgamate alle dinamiche di competizione tra le potenze europee in campo (inglesi ad Anjouan; olandesi a Mayotte) che, sullo sfondo delle razzie dei pirati malgasci, l'epoca dei “sultani battagliaieri” ebbe inizio (Berger, Blanchy 2014).

### - ***Periodo malgascio***

Nel XVII secolo il canale di Mozambico divenne la meta privilegiata dei pirati europei cacciati dai Caraibi, i quali elessero Diego-Suarez e Sainte-Marie a loro residenza (*Ibidem*). Gli *zana malata*, o “figli meticci” rappresentano il frutto dell'unione tra questi pirati europei e le donne malgascse betsimisaraka della costa orientale del Madagascar<sup>77</sup>; a questi si aggiunsero in un secondo momento i meticci portoghesi e sakalava – chiamati *Marati* – per poi assistere direttamente a unioni tra Betsimisaraka e Sakalava (Allibert 1984: 132).

Tra 1790 e 1830, questi gruppi di pirati e guerrieri malgasci diedero origine a un periodo di terrore per le popolazioni dell'arcipelago delle Comore, che sarà di fatto riassorbito solo con l'intervento attivo dei coloni inglesi e francesi, in competizione per la conquista del Madagascar. Intorno alla metà del XVIII secolo sarà il Madagascar a diventare teatro di scontri sanguinari tra differenti entità politiche in competizione per il monopolio sulla tratta (Berger, Blanchy 2014). Il 1790 rappresenta certamente uno degli “anni neri” di Mayotte per numero di incursioni e razzie malgascse: Tsingoni – residenza del sultano Salim II – venne saccheggiata e distrutta dai pirati Betsimisaraka inviati su commissione da altri sultanati comoriani. Salim II trasferì così la propria residenza sulla *Petite-Terre*, a Dzaoudzi – una roccaforte naturale<sup>78</sup> – che fa perimetrare a sua volta da un'alta muraglia (Allibert 1984:132). In poco tempo la maggior parte della popolazione seguì il sultano sulla *Petite-Terre*, più facile da difendere, lasciando in stato di abbandono la *Grande-Terre*. Successivamente, Salim II si recò in Madagascar per chiedere l'aiuto di sultani suoi alleati, i quali ordinarono ad altri Betsimisaraka di invadere Anjouan e distruggere la capitale

---

<sup>77</sup> I pirati betsimisaraka – il cui etnonimo può essere tradotto in “i tanti inseparabili”, rappresentanti di una confederazione di entità politiche ad alleanza variabile – erano esperti navigatori e gli unici a conoscere bene i percorsi e i passaggi attraverso il reef di Mayotte (Allibert 1984).

<sup>78</sup> Non a caso Dzaoudzi è definita la “Gibilterra dell'Oceano Indiano”. Sito Explore France <https://it.france.fr/it/mayotte>.

Domoni. I Betsimisaraka però si spinsero oltre catturando molti prigionieri e saccheggiando altre località su propria iniziativa per poi dirigersi a Mohéli provocando un esodo di massa dei suoi abitanti verso Anjouan<sup>79</sup>. Non contenti, resero schiavi e deportarono in Madagascar una parte della popolazione maorese. Le continue spedizioni malgасe e comoriane condussero a uno spopolamento quasi totale dell'isola<sup>80</sup>. Una volta giunte in Madagascar, molte donne maoresi furono cedute in sposa ai pirati malgасi. Dopo alcuni anni, queste donne e i loro figli ebbero il permesso di reinstallarsi a Mayotte al fine di arginare le continue razzie ordinate degli altri sultani comoriani. Fa specie tuttavia il silenzio che le fonti dell'epoca riservano a uno dei periodi più bui della storia di Mayotte, a differenza delle Cronache di Grande Comore, numerose e dettagliate (*Ibidem*).

Sono queste vicende ad aver portato la penna di Faurec (1941) a forgiare l'espressione "arcipelago dei sultani battaglieri", in cui potenti figure aristocratiche tessevano, squarciavano e ricucivano alleanze – anche e soprattutto familiari – utili, a seconda dei casi, al mantenimento o al rovesciamento del potere (Allibert 1984: 113-115; Martin 1984). Dinamiche poi disinnescate dalla colonizzazione e dall'instaurazione della "società della piantagione" (Blanchy 2014). Ad esempio, Salim II fu assassinato nel 1815 da Bwana Madi, a sua volta ucciso dalla sua stessa sorella che voleva insediare suo figlio – Mogne Muku – sul trono. La popolazione maorese infatti non voleva che Bwana Kombo, figlio di Bwana Madi, diventasse il nuovo sultano, in quanto figlio di una donna antalaotse – originaria di Madjunga – e quindi non appartenente al lignaggio shirazi che legava da tempo i maoresi a Anjouan (sebbene anche gli Antalaotse rivendicassero un lignaggio shirazi, che rimanderebbe a uno dei sette principi partiti da Shiraz sbarcato in Madagascar, come narrato nelle *Cronache di Kilwa*). Sarà proprio Bwana Kombo a chiedere aiuto ad Andriantsoli<sup>81</sup> (parente e amico del padre) e ai suoi guerrieri sakalava, già in fuga dall'espansione del Regno Merina, altra società del Madagascar precoloniale<sup>82</sup>. L'arrivo di Andriantsoly e la trasposizione delle guerre malgасe alle Comore (Berger, Blanchy 2014) – tra

---

<sup>79</sup> Successivamente i Betsimisaraka cominciarono a dirigersi verso altri lidi quali Kilwa, Zanzibar e Pemba (Allibert 1984: 31).

<sup>80</sup> Sembra che all'inizio del Novecento sull'isola di Zanzibar, nel distretto di Matemwe, fossero presenti numerosi individui originari di Mayotte, chiamati Wahadimu o Wadimu (Allibert 1984: 132-133).

<sup>81</sup> Andriantsoli (o Andriantsouli, o Andriantsouly) regnò a Mayotte dal 1828 (ufficialmente dal 1835) al 1841, anno in cui cedette l'isola alla Francia. Il suo nome alla nascita era Tsi-levalou, divenuto Andriantsoli in seguito alla conversione all'Islam tra 1820 e 1830 (Allibert 1984: 113; Blanchy-Daurel 1990: 20).

<sup>82</sup> Più che delle etnie distinte, le società del Madagascar precoloniale costituivano gruppi o entità politiche in forte competizione tra loro e talvolta piuttosto centralizzate, le quali assunsero una connotazione etnica solo dopo l'arrivo del colonialismo francese (Larson 2000). L'etnia, nozione piuttosto problematica e largamente discussa dagli antropologi, non rappresenta un fenomeno oggettivo, bensì un costrutto storico-culturale processuale e situazionale, attorno a cui si coagulano questioni simboliche quanto politico-economiche (Fabiatti 1995).

1825 e 1839 – segnarono l’esodo di massa della popolazione autoctona residuale, nonché la fine del periodo precoloniale (Blanchy-Daurel 1990: 20)<sup>83</sup>.

In effetti, la battaglia tra Ramanetaka e Andriantsoli proseguì alle Comore: assumendo le redini del potere, Andriantsoli mise in ombra il “vero” sultano di Mayotte, Bwana Kombo che per ripicca chiese aiuto al sultano di Mohéli, appunto Ramanetaka, il quale invase Mayotte, costringendo Andriantsoli a rifugiarsi ad Anjouan presso il sultano Abdallah. Le truppe di Andriantsoli e Abdallah invasero Mayotte causando la fuga di Ramanetaka e l’uccisione dei suoi guerrieri. Abdallah pose suo figlio a capo del sultanato di Mohéli, ma Ramanetaka ritornò più agguerrito che mai e uccise Abdallah. Intanto altre battaglie coinvolsero i sultanati di Anjouan, Mohéli e Grande Comore. Andriantsoli si riparò a Mayotte, ospite di Kadhi Umari (o Saïd Omar o cadi Omar Aboubacar), notevole e intellettuale di origine anjouanese, la cui discendenza (era nipote uterino del sultano Salim) lo rendeva il candidato ideale al sultanato<sup>84</sup>.

Il sultano di Anjouan – Alawi – figlio di Abdallah si rifugiò a Maurice e dichiarò la separazione ufficiale tra il regno di Mayotte e di Anjouan, sostenendo che Andriantsoli (nel frattempo impegnato in una battaglia contro un altro malgascio, Andrianavi) fosse intenzionato a uccidere Kadhi Umari. Fu qui che il comandante Pierre Passot entrò in scena. Kadhi Umari costituisce una figura cruciale del processo di cessione coloniale: poliglotta, viaggiatore e soprattutto poligamo, Kadhi Umari possedeva mogli presso quasi tutte le famiglie regali comoriane, tessendo una rete di alleanze e relazioni che faciliterà in maniera sostanziale la penetrazione francese nell’arcipelago<sup>85</sup>. Non solo, Kadhi Umari fu dichiarato sultano di Anjouan dalle autorità coloniali, ma fu sempre lui a redigere il trattato di cessione dell’isola, firmato nel 1841 da Andriantsoli e il comandante Passot (Halidi 2018).

### - *Periodo francese*

Isolati a La Réunion a seguito della capitolazione del 1814, quando furono obbligati a cedere agli Inglesi le isole di Mauritius, Rodrigues e Seychelles, i francesi si reinvestirono in una campagna di annessione dei territori insulari dell’Oceano Indiano che avrebbe preparato il terreno

---

<sup>83</sup> Il generale merina Ramanetaka, nuovo governatore di Madjunga, (a seguito della cacciata di Andriantsoli) si convertirà anch’egli all’Islam prima di rifugiarsi presso il sultano d’Anjouan e impossessarsi di Mohéli nel 1832 (Berger, Blanchy 2014).

<sup>84</sup> Più che Andriantsoli – privo di consenso popolare e trattato come un intruso dalla popolazione autoctona – era Kadhi Umari a essere considerato “il vero sultano di Mayotte” (Martin 1983: 209 in Halidi 2018). Le sue “Cronache di Mayotte” (1865) costituiscono la fonte scritta più antica (quella maorese è una società a tradizione orale), indispensabile per la conoscenza del periodo shirazi (v. Allibert 2002; Condro 2017).

<sup>85</sup> Suo figlio, Saïd Ali, sultano di Grande Comore, siglò – insieme al naturalista Léon Humblot, *resident* e *stakeholder* delle piantagioni – il trattato che nel 1886 trasformerà l’isola in un protettorato francese (Halidi 2018).

alla conquista del Madagascar: un territorio strategico sia dal punto di vista militare (controllo del canale di Mozambico) sia naturale (giacimenti minerari e altre risorse naturali)<sup>86</sup>.

Allertati delle lotte intestine che laceravano l'arcipelago, i francesi non si lasciarono sfuggire l'occasione di rifarsi delle perdite subite e difendere i propri traffici commerciali con l'India (Halidi 2018): « Au XIXe siècle, après la colonisation de l'Inde, l'océan Indien passe en effet progressivement du statut de “mer islamique” à celui de “lac britannique” » (Alpers 2014 in Berger, Blanchy 2014: 23). Qui, i meri interessi mercantili cedettero presto il passo a quelli coloniali (Lambek 2018: 54): l'arcipelago delle Comore faceva gola alle superpotenze francesi e inglesi, costituendo un avamposto indispensabile alla conquista del Madagascar. Privi di insediamenti stabili lungo la costa swahili, i francesi optarono per una politica di “punti di appoggio”, annettendo – grazie alla Divisione navale dell'Oceano Indiano<sup>87</sup> – prima Nosy Be (1840) e poi Mayotte (1841) (Géraud 2009: 59; Béringer 2017).

Tra ottobre 1840 e aprile 1841, su iniziativa del contrammiraglio Louis de Hell (governatore di Bourbon), che agiva per nome e per conto del re di Francia Louis-Philippe, furono avviate le trattative volte alla cessione di Mayotte con il sultano Andriantsouli, descritto nelle cronache come un despota venale, scapestrato, soggetto all'alcolismo (Béringer 2017). L'isola venne così ceduta dal sultano a titolo oneroso, ovvero in cambio di un vitalizio di 1000 piastre e il mantenimento delle spese per l'educazione dei suoi figli a Bourbon<sup>88</sup> (Denis 2004). Tra la firma del trattato e la ratifica del documento da parte del re Louis Philippe trascorsero però due anni (1843), durante i quali l'isola rimase priva di qualsiasi statuto. Mayotte, l'isola più meridionale dell'arcipelago, territorio verosimilmente di transito verso il vero obiettivo della missione – il Madagascar – costituì per due anni, in via ufficiosa, una colonia di La Réunion, le cui autorità (Marina Navale) si dedicarono più ad attività di esplorazione che amministrative (Denis 2004).

Il 13 giugno 1843 l'annessione di Mayotte divenne esecutiva e diede origine al complesso coloniale “Nossi Bé e dipendenze”, ribattezzato l'anno successivo “Mayotte e dipendenze”, con l'installazione di un comandante superiore a Dzaoudzi, località eletta a nuovo capoluogo della colonia. L'amministrazione diretta da parte delle autorità in capo a Bourbon favorì l'installazione di numerosi *planteurs* riunionesi a capo delle piantagioni di canna da zucchero e successivamente

---

<sup>86</sup> L'invasione di Algeri (1830) viene spesso identificata come l'evento che diede origine alla seconda campagna coloniale francese che interessò il continente africano e il bacino Indo-Pacifico (isole dell'Oceano Indiano sud-occidentale, territori antartici e Oceania).

<sup>87</sup> I francesi, messi in ombra dalla superpotenza coloniale portoghese, non possedevano insediamenti ufficiali lungo la costa orientale dell'Africa (Banallec, Le Lan 2009: 41) ma tessero ugualmente relazioni commerciali attraverso la “politica dei punti di appoggio” concepita dal contrammiraglio Louis de Hell, governatore di La Réunion (Géraud, 2009: 59).

<sup>88</sup> L'articolo 1 del trattato di cessione, firmato il 25 aprile 1841, dal sultano, dai notabili maoresi e dal capitano Pierre Passot, dichiara: « *Le sultan Andriantsouli cède à la France, en toute propriété, l'île de Mayotte, qu'il possède par droit de conquête et par convention, et sur laquelle, il règne depuis treize ans* » (Béringer 2017).

di caffè, copra (polpa essiccata del cocco), sisal (fibra d'agave), ylang ylang (fiore da cui si ricava un'essenza molto ricercata in campo profumiero), vaniglia (Béringer 2017): « Mayotte était le Far-West des Réunionnais déclassés » (Martin 1983 in Blanchy-Daurel 1990: 22) – o secondo una visione frattale arcipelogica (Favole, Giordana 2018) – la periferia di una periferia, a sua volta con altre sub-periferie: Sainte-Marie poi posta direttamente sotto l'amministrazione di La Réunion nel 1876, e Nosy-Be, amministrativamente indipendente dal 1877. Quella dei proprietari delle piantagioni fu una vera e propria « *plantocratie* » (Roinsard 2007: 79): i coloni schiavisti e proprietari terrieri esercitavano non solo una particolare pressione sulle politiche imperialistiche, ma la posizione periferica e quindi l'assenza di controllo, conferiva loro certa libertà di azione, che spesso scivolava nell'illegalità<sup>89</sup>.

L'occupazione di Mayotte fu tutt'altro che disinteressata e mossa da fini umanitari come il discorso del capitano Passot avrebbe voluto far intendere, richiamando i soldati al rispetto dell'islam e delle tradizioni maoresi:

*« Mayottais, depuis près d'un siècle, la guerre règne dans votre île. Elle a diminué la population et détruit jusqu'aux traces de culture et fait disparaître vos villes qui ne sont plus que de monceaux de ruines. Vos sultans, tour à tour élus et décapités, n'ont usé de leur autorité que pour vous enlever vos biens et souvent attenter à votre vie, mais le règne de la terreur est passé. Vous ne serez plus gouvernés par le caprice mais seulement par des lois »* (Béringer 2017).

Si narra che al suo arrivo a Mayotte, il comandante Passot ebbe l'impressione di essere approdato su un'isola abbandonata (Allibert 1984: 133). La popolazione residua viveva arroccata sulla *Petite-Terre*, sia per paura delle continue razzie e distruzioni, sia perché la *Grande-Terre* rappresentava una zona particolarmente insalubre (paludismo, sindromi malariche e altre patologie virali decimavano ciclicamente la popolazione).

L'ipotesi dello spopolamento è resa plausibile dal confronto tra le descrizioni del navigatore Balthazar Lobo da Sousa, che nel 1557 informa della presenza di una trentina di villaggi sull'isola di Mayotte, ognuno dei quali ospitava tra le trecento e le quattrocento persone – per la maggior parte schiavi – pari a circa diecimila abitanti; e il primo censimento della popolazione risalente al 1843 e commentato nel 1870 da Alfred Gevrey, magistrato e procuratore a Mayotte dal 1867 al 1869 (Blanchy-Daurel 1990: 18). Nel censimento si segnalava la presenza

---

<sup>89</sup> Ad esempio, la prima abolizione della schiavitù del 1794 non venne applicata nei possedimenti coloniali delle Mascarene (Roinsard 2007: 62-63). E ancora, durante l'occupazione inglese (1810-1815), i coloni francesi portarono a compimento un numero impressionante di sbarchi illegali, oltre 9.000 persone tra malgasci e africani soltanto tra 1813 e 1814, nonostante l'interdizione al commercio degli schiavi promulgata dagli inglesi nel 1807 in tutti i territori occupati. Sembra che i francesi sfruttassero i tentativi di rivolta da parte degli schiavi come stratagemma per attirare l'attenzione delle truppe inglesi in una certa zona e permettere gli sbarchi clandestini in altri punti dell'isola meno sorvegliati (Finch 2005: 83). L'élite plantocratica contestò anche l'abolizione del 1848, che rappresentò per molti di loro l'inizio della rovina economica (Roinsard 2007: 62-63).

di circa 3.000 persone, tra cui 700 arabi, 600 malgasci sakalava, 500 maoresi (autoctoni) e più di 1.500 schiavi di diversa origine<sup>90</sup> (Allibert 1996, 2015).

Secondo Gevrey la popolazione sarebbe diminuita prima del 1841 per le ragioni di cui sopra, ma anche in seguito il calo sarebbe continuato: l'abolizione della schiavitù proclamata a Mayotte nel 1847 – un anno prima rispetto alle altre colonie (altra eccezione maorese!) – comportò un esodo di massa di schiavi liberati, circa i due terzi del totale (Beringer 2017). Alcuni di essi abbandonarono l'isola in compagnia dei loro anziani padroni (membri dell'aristocrazia araba, discendenti di antichi sultanati, molti dei quali Sakalava), obbligati a emigrare a causa dell'espropriazione fondiaria e dell'improvvisa mancanza di manodopera servile<sup>91</sup> (Martin 1973: 224 in Lambek 2018: 57; Allibert 1996).

Oltre duemila residenti abbandonarono l'isola in pochi giorni: sembra infatti che i “maoresi” ritenessero più sicuro continuare a lavorare per un padrone noto che sottomettersi a dei cristiani<sup>92</sup>. I funzionari coloniali non ebbero altra scelta che importare forza lavoro dall'India e soprattutto dalle altre isole dell'arcipelago dove la schiavitù era ancora lecita, dando origine ad un traffico illegale di schiavi che contribuirà a ripopolare l'isola: le 7.229 persone registrate nel 1856 divennero 11.731 già nel 1866. L'abolizione della schiavitù e l'introduzione di lavoratori *engagés* favorì e accelerò così il *métissage* tra le componenti malgascie, africane e arabe (Blanchy-Daurel 1990: 21). È interessante notare che nel 1866, il 47% della popolazione maorese non era musulmana, ma legata a forme di religiosità afro-malgascia (Cassagnaud 2010: 99).

Se è vero che a Mayotte lo sfruttamento fu meno aggressivo rispetto alle altre realtà coloniali e la rottura con la tradizione meno acuta (Lambek 2018: 81), il rovesciamento dei tradizionali equilibri della regione causato dalla colonizzazione sfociò, al pari delle altre ex colonie, in un forte assistenzialismo da parte dello Stato. Il governo coloniale francese, indeciso sull'avvenire della colonia, preferì accordare una maggiore autonomia ai nuovi possedimenti, soprattutto al fine di limitare le spese a loro destinate. Nel 1896 Mayotte e le altre isole Comore furono poste sotto l'autorità del governatore di La Réunion, ma la distanza geografica e la difficoltà nelle comunicazioni rendeva difficile un controllo effettivo. Così la formula venne nuovamente modificata nel 1897 concedendo maggiore autonomia alla colonia di Mayotte a cui fu affidato il compito di vegliare sui tre protettorati (Grande Comore, Mohéli e Anjouan) e

---

<sup>90</sup> Successivamente la denominazione “schiavo” sarà sostituita da quella di “Mozambiques” o “Makoa”, schiavi originari del Mozambico (Lambek 2018: 55) arrivati a Mayotte tra XVI e XIX secolo. Nel 1851, i Makoa rappresentavano un terzo della popolazione (Blanchy 1992; Allibert 1996; Allibert 2015): « Gevrey observes that although all slaves introduced from both the African coast and Madagascar are subsumed under the name of “Cafres” in the Comoros, the majority belong to three ethnic groups, “Makoua, Montchaoua and M'Chambara” » (Alpers 2001).

<sup>91</sup> Nel censimento del 1843 gli arabi rappresentavano il 35% della popolazione mentre nel 1866 non raggiungevano l'1% (Allibert 1984, 1996).

<sup>92</sup> Per approfondimenti v. Martin 1976.

sull'arcipelago delle Gloriose, posti sotto la sorveglianza di un governatore delle colonie con sede a Dzaoudzi, affiancato da tre amministratori coloniali residenti su ciascuna isola. Nel 1912 Mayotte e le altre isole Comore divennero una dipendenza della colonia del Madagascar – denominata “Madagascar e dipendenze”. Tuttavia, le leggi applicate sul Territorio del Madagascar si rivelarono spesso in contrasto con lo statuto personale vigente nell'arcipelago, il cui rispetto era stato assicurato al momento dell'annessione. La tendenza dell'amministrazione coloniale fu quella di conferire una sempre maggiore autonomia in vista di un disancoraggio definitivo delle piccole realtà insulari dall'orbita coloniale (Béringer 2017): si tentò così di dare forma a un esercizio di cogestione attraverso la creazione all'interno di ogni villaggio di un “consiglio dei notabili” (*ouakou atouba*), composto dai capi villaggio e religiosi, popolazione locale e autorità coloniali (Denis 2017).

Il primato e l'esclusività della presenza francese a Mayotte, unica colonia tra una moltitudine di protettorati<sup>93</sup>, costituisce storicamente uno degli aspetti centrali della retorica lealista – a favore della presenza francese a Mayotte – che ha animato la cosiddetta battaglia dipartimentale nella seconda metà del XX secolo. Mayotte fece da testa di ponte per l'installazione francese alle Comore, ma la sua ascendenza si eclissò nel 1912 quando l'intero arcipelago fu assimilato nel complesso “Madagascar e dipendenze”, che resterà compatto fino al 1946 (v. § 3.3.1).

### **2.2.2 LA LONGUE DURÉE DELLA CREOLITÀ MAORESE**

L'analisi delle dinamiche di popolamento rende evidente quanto la cultura maorese costituisca l'esito, mai compiuto e sempre in divenire, dell'articolazione tra apporti culturali bantu, austronesiani, arabo-persiani, malgasci ed europei. La fluidità, e quindi la capacità di assimilare elementi esogeni e di farli coesistere senza necessariamente sradicare i preesistenti costituisce una delle specificità della cultura maorese. Questo essere sul confine tra aree culturali differenti – swahili, malgascia, occidentale – ha dato origine ad una società sincretica e per molti aspetti creola<sup>94</sup>.

Le ricerche archeologiche avviate negli anni Settanta del Novecento, unite alle riflessioni storico-antropologiche, hanno messo in rilievo l'originalità dei sincretismi (culturali, linguistici,

---

<sup>93</sup> Il Madagascar è dichiarato protettorato nel 1885, Grande Comore nel 1886, Mohéli nel 1887 e Anjouan nel 1892 (Béringer 2017; Maba Dali 2016).

<sup>94</sup> Il sincretismo si distingue dall'idea di “fusione culturale”, tipica del meticciato (Vidal 2010: 40); esso rimanda piuttosto all'idea di costante riformulazione culturale – per mezzo di aggiunte, accumuli o giustapposizioni – dettata dal contatto e dalla reciproca influenza tra mondi bantu, shirazi, swahili, malayo-polinesiano e occidentale, le cui frontiere possono apparire aperte o chiuse a seconda dei casi, garantendo così permanenza nel cambiamento (Vidal 2010: 41).

giuridici, mitologici, religiosi) di cui è ricca la società maorese. La mitologia ad esempio offre numerosissimi esempi di contaminazione sincretica tra elementi della tradizione arabo-persiana, indiana e indonesiana su temi di matrice bantu<sup>95</sup>:

« De ces interrelations témoigne “le métissage” mythologique dont il est très difficile de défaire les nœuds pour mettre en relief les différents apports. Des couches, des dépôts thématiques se sont opérés non pas sans qu’au-delà des stratifications ne se fassent des interconnexions, des modulations thématiques, ne se tissent des trames au point de rendre inabordable à un seul individu le décodage ethnique des ensembles aujourd’hui présentés » (Allibert 1984 : 245).

I racconti, frutto di continue manipolazioni e integrazioni, rispecchiano la storia del popolamento in cui il continuo scambio tra culture differenti ha permesso ai diversi referenti di amalgamarsi e influenzarsi vicendevolmente.

L’analisi della situazione linguistica offre un’ulteriore lente, dalla rara profondità storica, attraverso cui osservare i flussi e i riflussi del popolamento che fanno di Mayotte “un’isola un po’ differente rispetto alle altre isole Comore, più meticcica, quasi creola” (Blanchy 1996a). Dal punto di vista linguistico, tutti i maoresi nascono e crescono in un contesto diglottico o multiglottico, a seconda dei casi: in effetti, sebbene il francese costituisca oggi la lingua ufficiale del Dipartimento<sup>96</sup> – utilizzata soprattutto in ambito amministrativo e scolastico – le lingue quotidianamente parlate a Mayotte sono lo *shimaore* e lo *shibushi*.

Lo *shimaore* (“lingua di Mayotte”, da *shi* “(prefisso per) lingua”, *Maore* “Mayotte”,) è una delle quattro lingue comoriane (*shindzwani* parlato ad Anjouan, *shimwali* a Mohéli e *shingazidja* a Grande Comore) appartenente alla famiglia delle lingue bantu – come lo swahili – simile al parlato *makoa* diffuso nell’area settentrionale del Mozambico. A differenza delle “vecchie colonie”, a Mayotte la coabitazione tra etnie differenti non ha dato origine ad una comune lingua creola, tuttavia gli importanti apporti arabi e, in parte, europei rendono lo *shimaore* e le altre varianti insulari delle lingue propriamente meticce (Vidal 2010: 29). Lo *shimaore* mostra i segni del contatto costante con le popolazioni malgascie, cosa non evidenziata nello *shindzwani* di Anjouan, molto simile allo *shimaore* (Blanchy 1992).

« Des mouvements de va-et-vient [...] expliquent aisément ces populations qui pourtant, selon les régions de cette zone de « frange » peuvent changer et ont changé de langue (du bantu au malgache), de religion (différentes écoles islamiques et pratiques mortuaires parfois déviantes) et de culture (inflexion protomalgache austronésienne ou banto-swahili). À cet égard, il est intéressant de noter que l’île Maore (Mayotte) présente encore, selon les villages, un usage préférentiel du shi-maore ou du ki-bushi » (Allibert 2015).

---

<sup>95</sup> Per approfondimenti il rimando è alle opere di Ottino (1974c, 1977) e Allibert (1980).

<sup>96</sup> La lingua francese viene chiamata anche *shifarantsa* (“lingua dei francesi”) o *shizungu* (“lingua dei bianchi) in maorese o *shimaore*.

L'installazione di popolazioni malgascse Sakalava del nord-ovest e ovest del Madagascar, tra XVII e XIX secolo è all'origine della seconda lingua per numero di locutori a Mayotte: lo *shibushi* – in malgascio *kibôsy kimaore* – è il “parlare malgascio di Mayotte”, un dialetto simile alle parlate di Nosy Be e Sambirano, appartenente alla famiglia delle lingue austronesiane di ceppo malayo-polinesiano<sup>97</sup>.

La presenza di locutori kibushi e di influssi culturali di matrice malgascia è un aspetto – fra gli altri – che caratterizza e distingue culturalmente Mayotte dalle altre isole dell'arcipelago, le quali non ospitano comunità malgasciofone stabili (Pauly 2014). La distribuzione spaziale dei villaggi a maggioranza malgasciofona a Mayotte è stata mappata per la prima volta da Gueunier nel 1976 (Allibert 1984: 149). Oggi la situazione linguistica maorese vede ancora la presenza di villaggi a maggioranza shimaorefona, altri a maggioranza kibushifona e infine villaggi bilingue.

L'originalità dei maoresi malgasciofoni consiste nel loro essere interamente di cultura comoriana e di religione musulmana, quindi il gruppo linguistico non corrisponde a un gruppo etnico distinto. Inoltre, tutti i maoresi malgasciofoni (45% circa della popolazione) hanno una conoscenza totale o parziale del *shimaore*, mentre non è vero il contrario: chi parla *shimaore* (90% degli abitanti) non sempre conosce il *kibushi* (**Figura 6**).

La minore diffusione dello *shibushi* riflette uno scarto linguistico che, secondo Allibert (1984: 250) costituirebbe il riflesso di un antagonismo politico tra esponenti malgasci (sakalava) e shirazi (arabo-comoriani) formatosi ben prima dell'arrivo di Andriantsoli:

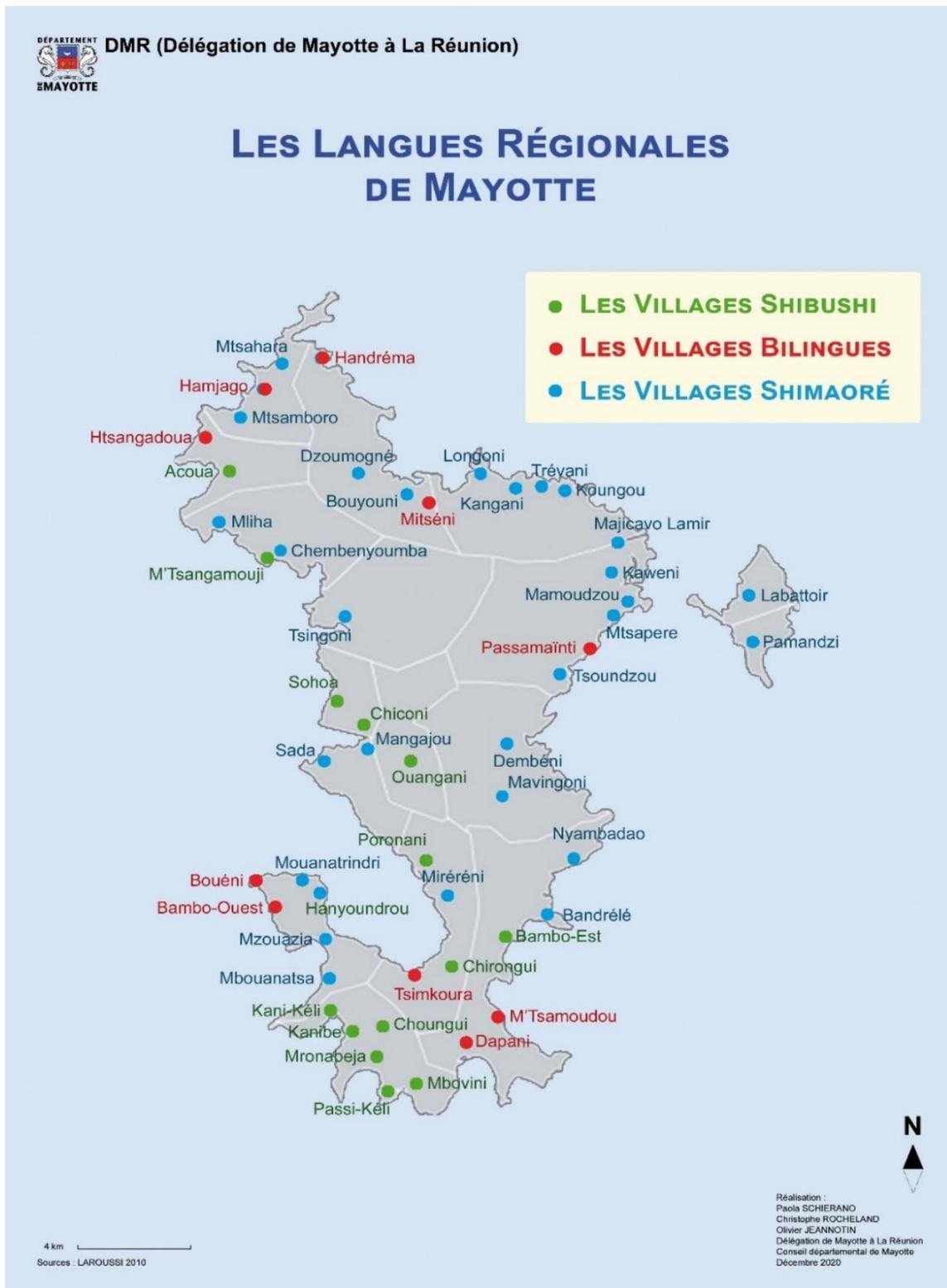
« Le clivage Malgaches-Shirazi se voyait ainsi donner des racines profondes et tendait à mettre en place une dichotomie authentique entre Malgaches et Comoriens, dichotomie dont il est difficile de vouloir reconnaître la valeur définitive tant les ethnies participantes se sont croisées. Nul ne peut nier la part bantoue dans l'ethnie sakalava. De même, nul ne peut mettre en doute l'élément malgache dans l'univers mahorais.

Mais l'histoire linguistique est témoin de la réalité différentielle de ces populations. Si elles eurent des sources communes au cours de leur évolution et de leur histoire, elles connurent également des aiguillages culturels qui le firent évoluer différemment » (Allibert 1984 : 250-251).

---

<sup>97</sup> La lingua malgascia o malgascio è una lingua austronesiana appartenente al gruppo maleopolinesiano, introdotta da popolazioni indonesiane (Sumatra, Borneo, Malesia) a partire dalla seconda metà del primo millennio d.C. (v. sopra). Per approfondimenti v. Gueunier 1986.

Figura 6: Distribuzione delle lingue regionali di Mayotte per comune



Fonte: Laroussi 2010 in Délégation de Mayotte à La Réunion (2021, in pubblicazione)

Alcuni autori hanno riscontrato delle differenze nell'organizzazione sociale tra parlanti shimaore e kibushi: se tra i shimaorefoni, Blanchy (1997) e Breslar (1979, 1981) hanno osservato una netta separazione sociale e crescenti disuguaglianze, eco della gerarchia operante tra *kabaila*, *wangwana* e *warumwa* nel “periodo Tsingoni”; al contrario, tra i parlanti kibushi, Lambek riscontra una forte ideologia dell'uguaglianza (Lambek 2018: 57).

Esiste, infine, un residuale gruppo di locutori *shiantalaotsi* (o *kiantalaotsi*), un dialetto “malgascio” piuttosto enigmatico: più che la lingua dei pirati creoli zana-malata, come sostenuto in un primo momento, il kiantalaotsi costituirebbe una lingua “proto-malgascia” (v. Hebert 1996, 2012), emersa nel corso della prima epoca del popolamento del Madagascar e dell'arcipelago delle Comore (V e IX secolo).

Più precisamente, il kiantalaotsi rappresenterebbe la lingua degli Antalaotse/y o Antalaotra – letteralmente “quelli venuti dal mare”<sup>98</sup> – un'etnia sorta dall'incontro tra donne Sakalava e Vazimba e commercianti arabi dalle multiple origini (Yemen, Oman, Golfo Persico, Indiani del Gudjerat, nonché meticci swahili e comoriani). I figli di queste unioni miste (meticci proto-malgasci o bantu-indonesiani, arabi e swahili) – gli antalaotra – adottarono i modi di vivere dei padri marinai: Islam e commercio costiero. La loro lingua – una commistione di malgascio e swahili<sup>99</sup> – riflette la profondità del contatto e dell'influsso reciproco tra questi due mondi (Allibert 1984: 169).

Come detto sopra, la seconda ondata di “neo-indonesiani” verso il Madagascar contribuì a depurare il proto-malgascio dal sostrato bantu-swahili, irrobustendone la matrice malayopolinesiana. Questa trasformazione fu marginale invece per le comunità antalaotra a Mayotte: il kiantalaotsi parlato a Poroani, Ouangani, Mirereni, Passamainty (quartiere Malamanga) (Allibert 1984: 161) ha mantenuto una forma linguistica simile a quella originaria, simile al modo di parlare di Majunga, potente città-Stato tra XVI e XVII secolo (Berger, Blanchy 2014). I locutori kiantalaotsi rappresenterebbero così il substrato più antico del popolamento di Mayotte (Allibert 1984: 164).

---

<sup>98</sup> Antalaotra o antalaotse, è reso nelle differenti traduzioni come “ceux venus de la mer” (Hebert 1996); “gens de la mer” (Pauly 2014: 81); “gens des échelles” (Gueunier 1986); o ancora, “gens d'outre-mer” (Grandidier 1904 in Allibert 1984: 163); e « ceux d'outre-mer » (Blanchy 1992). Il moto da luogo insito nella definizione fa riferimento agli antenati venuti dal sud-est asiatico, India, Golfo Persico, ecc., di passaggio nelle regioni insulari del canale di Mozambico (Allibert 1984: 163), in quanto costantemente impegnati nella navigazione per alimentare le reti commerciali installate lungo il litorale orientale africano.

<sup>99</sup> Il maggior numero di contaminazioni swahili differenzia il kiantalaotsi dal malgascio (Allibert 1984: 164).

Ovviamente queste lingue vernacolari – kiantalaotsi e shibushi<sup>100</sup> – subiscono a loro volta l'influenza dello shimaore, dello swahili, dell'arabo, del gudjerati e degli apporti europei (portoghese, francese, creolo riunionese), le altre lingue parlate sull'isola.

L'arabo ha fornito alla cultura comoriana il suo alfabeto. È la lingua della religione e della filosofia, delle preghiere canoniche, dei poemi religiosi recitati durante le feste islamiche. Tutti i musulmani che hanno frequentato la scuola coranica sono alfabetizzati e possono così comunicare per iscritto. Le contaminazioni arabe interessano il 30/40% del lessico comoriano (Rombi 2003). Derivano dall'arabo la maggior parte dei termini di matrice religiosa, filosofica, della navigazione (soprattutto arabo-persiani) e tutti gli oggetti importati dai paesi arabi.

Un altro esempio di tale stratificazione sincretica è osservabile nella presenza di un "trittico giuridico" dato dalla compresenza di diritto consuetudinario (*droit coutumier* o statuto personale di diritto locale), diritto musulmano (*droit musulman*) e diritto comune (*droit commun*) (Bonin 2017b). Il diritto consuetudinario di matrice pre-shirazi poggia su credenze e pratiche della tradizione bantu-malgascia e su dinamiche sociali di tipo egualitario. È possibile osservare le vestigia di questa organizzazione pre-islamica attraverso alcune istituzioni superstiti quali la ripartizione della popolazione secondo classi d'età<sup>101</sup> (*hirimu* in shimaore); la festa cerimoniale (*shungu*) organizzata a turno dai diversi componenti della classe d'età; la residenza coniugale uxori-matrilocale; le cerimonie di possessione e il culto degli spiriti (Barthès 2003).

Il 95% della popolazione maorese professa la religione musulmana (IEDOM Mayotte 2019), prevalentemente un Islam sunnita di rito sciafeita, estremamente tollerante e aperto al compromesso come dimostrato dalla presenza di sincretismi religiosi che mescolano elementi della tradizione islamica a credenze spirituali afro-malgasce di tipo animistico<sup>102</sup>. Il diritto

---

<sup>100</sup> L'articolo 75-1 della Costituzione riconosce le lingue regionali come parte del patrimonio culturale francese. Con la Loi d'orientation del 13 dicembre 2000 la République si impegnò ufficialmente nella protezione e nella valorizzazione delle lingue regionali d'oltremare (Muller 2012).

<sup>101</sup> Il sistema delle classi d'età (*hirimu*) a Mayotte ha subito una radicale trasformazione nel corso del XX secolo a causa dell'aumento demografico e della battaglia separatista (1958-1976) che ha contribuito a una parziale disintegrazione del tessuto sociale tradizionale. Se l'antico sistema prevedeva una ripartizione della popolazione in quattordici classi d'età, oggi si tende a utilizzare l'anno di nascita come criterio per la suddivisione (sistema dei coscritti). Il passaggio da un grado di età all'altro è generalmente scandito da cerimonie pubbliche e rituali legati al ciclo della vita (circoncisione, matrimonio, nascita di un figlio, ecc.). La progressiva scomparsa del sistema delle classi d'età e quindi dell'ordinamento sociale e politico a cui queste facevano capo sembra rendere obsoleto o comunque sempre meno appropriata l'applicazione di tale espressione al contesto maorese. Per approfondimenti v. Blanchy 2012b. Cfr. Bernardi 1984.

<sup>102</sup> Sebbene la nozione classica di animismo proposta da Edward B. Tylor (1871) sia stata oggetto di profonde critiche e revisioni (Hallowell 1976; Viveiros De Castro 1998; Bird-David 1999; Descola 2005; Ingold 2006), la maggior parte degli autori francesi che si sono occupati di Mayotte tende a impiegarla in maniera residuale per indicare quell'insieme di pratiche e credenze cosiddette "tradizionali" (non islamiche e non cristiane) che rimandano a forme di culto degli antenati o a rituali di possessione legati al culto degli spiriti dei sovrani defunti. Ritenerne tali pratiche come precoloniali e quindi animiste è a mio avviso un errore: come dimostrato da Gérard Althabe (2002), le cerimonie di possessione *tromba* in ambito

musulmano introdotto dagli Arabi attraverso l'islamizzazione si articola attorno alla figura del capovillaggio (*cadi*) e alla legge coranica trasmessa nel *Minhadj-at-twalibin*, (o *Minhadj at-Talibin*), il trattato di giurisprudenza islamica, elaborato in Siria nel XIII secolo da An-Nawawî, Imam e professore alla madrasa di Damasco (Vidal 2010: 38). Il *Minhadj-at-twalibin* non fu mai rigidamente applicato a Mayotte, ma si sovrappose solo parzialmente al *droit coutumier* (*mila nantsi*, “insieme dei costumi locali”<sup>103</sup>) consentendone così la sopravvivenza (Barthès 2003). Un esempio di forza della consuetudine è osservabile in caso di diatribe tra concittadini: in questi casi, la consultazione del saggio del villaggio (*fundi*) – come da *droit coutumier* – anticipa sempre l'interpellazione del giudice (*cadi*). Se il problema è risolvibile in termini tradizionali non sarà necessario ricorrere al diritto islamico (*Ibidem*).

L'interpretazione del diritto fondiario, così come l'eredità e le regole di successione, rende evidente tale articolazione tra *droit coutumier* e *droit musulman*: la *sharia* (“legge” in arabo) applica le sue regole tenendo sempre in considerazione quelle derivanti dal diritto consuetudinario: « La tradition est donc fondée sur la matrilinearité, la matrilocalité et le système du manyahuli » (Blanchy 1992). Con *manyahuli* si indica una proprietà fondiaria appartenente al lignaggio materno e trasmessa in linea matrilineare<sup>104</sup>. Caratteristica fondamentale di questo bene sta nella sua indivisibilità: in linea generale, non è consentita l'alienazione di un bene o della terra, soprattutto se ereditati. Si beneficia del *manyahuli* ma non lo si possiede, come nel principio occidentale dell'usufrutto. Chi possiede l'autorità sulla terra è obbligato a garantirne la successione ai membri della sua famiglia. Motivo per cui è molto rara la vendita di terre e case a Mayotte, perché potenziale fonte di pericolose faide familiari (Barthès 2003). Il concetto di proprietà privata fu introdotto dai francesi e giocherà essenzialmente a favore dei coloni che trasformeranno le terre in piantagioni<sup>105</sup>. Secondo Blanchy (1992), la vendita consensuale del *manyahuli* può avvenire in tre precise circostanze: appianare il debito di un parente finito in

---

betsimisarakà – da alcuni ritenute “tradizionali” – hanno rappresentato una risposta all'arrivo del colonialismo, un modo per cristallizzare le tensioni scaturite dalla presenza di un'inedita autorità statale. Per evitare categorizzazioni di stampo evoluzionista e colonialista a cui la nozione classica di animismo rimanda, nel testo si tenderà a non impiegare tale categoria, preferendo a essa rimandi puntuali soprattutto dal punto di vista terminologico.

<sup>103</sup> Il termine *Mila* deriva dall'arabo *Milla* ovvero “comunità religiosa”. Tuttavia *Mila* in shimaore è reso come “tradizione, costume, consuetudine” (Blanchy 1992). Il diritto consuetudinario non è normato da fonti scritte ma si basa sull'applicazione e la memoria collettiva.

<sup>104</sup> La trasmissione dei beni mobili e immobili procede di madre in figlia, mentre la gestione dei terreni viene affidata ai figli maschi, i quali dovranno comunque tenere conto delle necessità delle donne della famiglia (sorelle, figlie, nipoti, cugine). Le madri trasmettono, oltre alla casa, oggetti d'arredamento e di uso quotidiano, nonché i gioielli, di solito ricevuti dalla madre in occasione del matrimonio. Questi gioielli – una volta trasmessi alle figlie – possono essere utilizzati come dono alla sposa in occasione del matrimonio dei fratelli, uscendo così dal lignaggio per alimentare i legami familiari (Blanchy 1992).

<sup>105</sup> La storia della società coloniale Bambao offre un esempio paradigmatico dello sfruttamento fondiario alle Comore e delle sue conseguenze sull'organizzazione sociale. Per approfondimenti v. Martin 1983; Sidi 1998; Blanchy 2014.

prigione; sposare una figlia; sostenere finanziariamente il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*) di un parente.

Per concludere questa introduzione storica alla *creolità* di alcune realtà insulari dell'Oceano Indiano sud-occidentale faremo riferimento ad un concetto, decisamente concreto e pervasivo, emerso in numerose occasioni nel corso dell'etnografia: *Enfants des îles*, ovvero “figli delle isole”. Questo concetto tende ad assumere un valore cosmogonico nelle biografie individuali e collettive degli attori indianoceanici che, in virtù di tali incessanti circolazioni, incarnano appartenenze multiple, sfaccettate e spesso in tensione tra loro. L'espressione *Enfants des îles* è rappresentativa di quella *parenté indianocéanique* (“parentela indianoceanica”) (Hoarau 2013) che consente alle differenti popolazioni dell'Indianoceania di ripensare loro stesse attraverso la lente di un'appartenenza regionale inclusiva.

« Que l'on veut ou pas, on vient tous des îles ». Così mi risponde Mohamed, maorese di cinquantasei anni, residente da quasi trent'anni a La Réunion, quando gli chiedo se non gli desse fastidio la tendenza dei riunionesi a non distinguere tra loro maoresi e comoriani. E prosegue:

Mohamed : Je suis de Tsingoni. J'ai sang shirazi, sang portugûs, sang malgache. [...] Je suis parti en Mozambique et en Tanzanie à voir les tombes des ancêtres, et je les ai trouvées. [...] La mobilité est une richesse qui transite d'un territoire à l'autre.

È interessante osservare come, nonostante la ricerca coinvolga gli abitanti di due Dipartimenti francesi d'oltremare, quella che prevale è la dimensione indianoceanica della vita e della mobilità. Avere consapevolezza delle proprie e altrui “genealogie imbricate” (Hoarau 2013) consente ai popoli dell'Oceano Indiano sud-occidentale, eterogenei dal punto di vista politico e istituzionale, di ritrovare una certa unità. Rintracciare le proprie origini, ripercorrere la genealogia, può costituire per alcuni una vera e propria terapia identitaria.

L'espressione “figli delle isole” affiora nella biografia di Soifia che, maorese di nascita, rivela un'ascendenza caleidoscopica che passa dal Madagascar all'isola di Grande Comore; o come Martin, figlio di una donna maorese di origine comoriana e di un riunionese, a sua volta con discendenze indiane e franco-portoghesi. Loro, come molti altri, non esitano a fare riferimento all'espressione *enfant des îles* per definirsi.

## Capitolo 3

### IL PRISMA DELLA DIPARTIMENTALIZZAZIONE

*Assimiler, non être assimilé*

Léopold Sédar Senghor (1993)

Comprendere le specificità della dipartimentalizzazione di Mayotte comporta necessariamente una conoscenza preliminare del significato e del valore che questo processo ha assunto più generalmente negli oltremare francesi<sup>106</sup>. È innegabile che la realtà socio-economica della piantagione abbia marchiato indelebilmente l'immaginario e l'organizzazione sociale delle ex colonie francesi. Uno degli aspetti ad aver influenzato maggiormente l'evoluzione socio-strutturale di queste realtà ultramarine sembra essere rappresentato dal repentino passaggio dal sistema coloniale della piantagione alla società postindustriale dei servizi e del consumo.

Con il crollo degli imperialismi e l'avanzata dei movimenti indipendentisti e di decolonizzazione, lo Stato francese ha cercato di mantenere la propria sovranità sulle sue ex-colonie (di interesse geo-strategico per lo sfruttamento di risorse naturali e per il controllo territoriale) promuovendo politiche pubbliche e sussidi volti a tamponare il ritardo strutturale e l'emergenza socio-economica. Questa strategia si rivelò piuttosto miope in quanto l'assistenzialismo produsse degli effetti perversi – quali aumento della disoccupazione e della criminalità – che ostacolarono lo sviluppo di una mentalità capitalistica locale e quindi di una “sana” economia di mercato, dominata invece dall'oligopolio postcoloniale delle grandi famiglie discendenti dei coloni schiavisti. Sembra infatti che questa *culture d'assistance* contribuì solo ad aggravare lo stato di dipendenza economica delle ex colonie francesi nei confronti della “madrepatria” e a rendere più acuta la sensazione di assoggettamento ideologico derivato dai processi di assimilazione imposti dall'acquisizione del nuovo statuto dipartimentale (Michalon 2002: 425-429).

Il caso riunionese può essere assunto come un modello per riflettere sui limiti e sulle potenzialità inesprese della dipartimentalizzazione (Bertile 2012a, 2012b) sacralizzata da alcuni e demonizzata da altri, a seconda delle epoche e dei contesti. Per questo motivo, seguendo l'invito del geografo riunionese Wilfrid Bertile, il caso di Mayotte sarà analizzato alla luce

---

<sup>106</sup> Con questo non intendiamo dire che la dipartimentalizzazione delle “vecchie colonie” abbia avuto lo stesso impatto nei differenti contesti, ma che la dipartimentalizzazione – in quanto processo – prevede generalmente l'applicazione delle medesime logiche e modelli ruotanti attorno al concetto di assimilazione. Per approfondimenti v. Michalon (2009) il quale ha messo in rilievo continuità e discontinuità del modello dipartimentale soprattutto rispetto alle affermazioni identitarie.

dell'evoluzione dipartimentale di La Réunion: il processo di dipartimentalizzazione viene così assunto quale prisma poliedrico e irregolare che, illuminato, rinfrange continuità e cesure che caratterizzano le realtà dipartimentali francesi d'oltremare. Nello specifico si tratterà dapprima una panoramica del caso riunionesse, analizzando come la dipartimentalizzazione – stravolgendo l'organizzazione locale del lavoro – abbia agito, a seconda dei casi, da fine o da mezzo nella costruzione di un'appartenenza identitaria sovra-etnica. A La Réunion, la condensazione di profonde fratture e gerarchie tra i differenti *milieux* etnici sembra abbia rallentato la costruzione di un "noi riunionesse" o *réunionnité*, il quale differirebbe dalla semplice condivisione dei riferimenti culturali creoli. La dipartimentalizzazione, con le sue politiche assimilazioniste, sembra aver paradossalmente contribuito all'emergere di un sentimento di appartenenza sovra-etnica, basato essenzialmente su un accentuato dualismo con la *métropole*.

A Mayotte, viceversa, sembra che la costruzione di un sentimento di appartenenza insulare (*mahorité*) abbia rappresentato più un mezzo per raggiungere l'obiettivo dipartimentale che un esito inatteso del processo di dipartimentalizzazione. Se a La Réunion, il dualismo colono/colonizzato si riverbera nella contemporaneità nei rapporti con gli *Zoreils*; a Mayotte, protagonista di un'"insolita traiettoria postcoloniale" (Lambek 2018: 22), tale storico antagonismo si declina non tanto nei confronti della figura del *métropolitains*, quanto più verso lo storico despotismo di grancomoriani e anjouanesi. Questa osservazione appare ancor più interessante se si tiene conto che la società maorese presenta una ripartizione etnica e gerarchica decisamente meno marcata rispetto a quella riunionesse. Il concetto di *mahorité* sembra quindi essere stato forgiato, come una corazza, da una popolazione martoriata da decenni di egemonia grancomoriana e successivamente da una martellante campagna anti-maorese, volta a negare addirittura l'esistenza di un'unità culturale insulare distinguibile da quella estesamente comoriana. Il discorso sulla *mahorité* avrebbe permesso ai maoresi non soltanto di giustificare in maniera coerente la volontà di liberarsi dal giogo comoriano ma, al tempo stesso, di salvaguardare parzialmente le proprie specificità culturali dallo tsunami assimilazionista che la dipartimentalizzazione avrebbe inevitabilmente innescato da lì a poco (Djavéty 2019). Una volta raggiunto lo statuto di Dipartimento, il concetto di *mahorité* sembra infatti aver assunto nuove – e più o meno inaspettate – sfumature.

### **3.1 DA SOGGETTI COLONIALI A CITTADINI**

Dalla storia coloniale di La Réunion e di Mayotte si apprende come l'abolizione della schiavitù non abbia segnato automaticamente la fine della società della piantagione e dello sfruttamento. Infatti con l'arrivo degli *engagés*, il sistema della piantagione proseguì per quasi un

secolo<sup>107</sup>. Secondo Roinsard (2007), l'economia della piantagione vacillò in occasione di tre avvenimenti – abolizione della schiavitù (1848), dipartimentalizzazione delle “vecchie colonie” (1946) e introduzione del reddito minimo di inserimento<sup>108</sup> (1988) – senza mai crollare definitivamente, ma semplicemente adattandosi al variare delle condizioni.

A La Réunion, dove nel 2019 il 27% della popolazione risulta beneficiario del RSA (*Revenu de solidarité active*, v. oltre), questo dispositivo assistenziale non ha rappresentato uno strumento di lotta a una “nuova povertà” come sul continente, ma contro “una povertà relativamente generalizzata, storicamente e culturalmente costruita” (Roinsard 2007: 283).

Roinsard (2007) sostiene che, nelle società della piantagione, i rapporti di dipendenza colono/colonizzato sarebbero stati talmente interiorizzati da venire riprodotti anche al variare della struttura e del quadro economico. A differenza di altre ex colonie, divenute indipendenti con il crollo degli imperialismi – esito scontato del processo di decolonizzazione – le realtà francesi d'oltremare hanno preferito l'assimilazione al posto dell'indipendenza (Favole 2020), mossi dal desiderio di raggiungere l'uguaglianza e la giustizia sociale (Maba Dali 2014): si parla a tal proposito di *Non-Self-Governing-Islands* (Prinsen, Blaise 2017). La scelta di mantenere saldo il legame con la Repubblica francese fu dettata da tanti fattori quante furono le sue conseguenze: in ogni caso, per le “vecchie colonie” (Guadalupa, Martinica, Guyana francese e La Réunion) nel 1946, come per Mayotte nel corso di tutta la sua storia postcoloniale, la dipartimentalizzazione rappresentava l'unica via d'accesso alla cittadinanza e quindi a “pari diritti” (Maba Dali 2016).

Per rispondere alle richieste di allineamento legislativo, la Repubblica diede avvio ad un processo di dipartimentalizzazione – o di territorializzazione – delle realtà d'oltremare, ribattezzati nel 1946 “Dipartimenti e Territori d'oltremare” (DOM/TOM), e regolati rispettivamente dagli articoli 73 e 74 della Costituzione del 1946.

Gli abitanti delle “vecchie colonie” accolsero con grande entusiasmo il riconoscimento della loro appartenenza alla nazione francese<sup>109</sup>, salvo poi – qualche anno dopo – recriminare i

---

<sup>107</sup> Cicloni, stagnazione economica e forti pressioni da parte dell'impero britannico per mettere fine al sistema dell'*engagisme*, sono i fattori alla base della crisi dell'industria saccarifera. In realtà i francesi continuarono a importare manodopera soprattutto da Mozambico (tra 1888 e 1895), Comore e Madagascar (soprattutto dal 1896). L'epoca dell'*engagisme* si concluderà definitivamente nel 1933 con l'arrivo di un certo numero di famiglie provenienti da Rodriguez (Roinsard 2007: 69).

<sup>108</sup> *Revenu Minimum d'Insertion* (RMI), dispositivo assistenziale lanciato a garanzia della pace sociale a fronte dell'apparizione di una “nuova povertà urbana”, esito della crisi economica generata dal crollo del modello dei “Trenta Gloriosi” (1946-1973), il trentennio di grande crescita economica a cui seguì un periodo di stagnazione dei mercati e il crollo delle offerte di impiego. Il RMI è stato sostituito nel 2009 dal *Revenu de solidarité active* (RSA) concepito per incoraggiare un ritorno alla vita lavorativa, in quanto meno vantaggioso del RMI, soprattutto a breve termine. In realtà, come vedremo, questo dispositivo concepito per far fronte specificatamente alla situazione economica e sociale della Francia continentale sviluppò conseguenze inattese, e talvolta deleterie, quando applicato nei suoi oltremari (Roinsard 2007).

<sup>109</sup> Tra i più noti “padri della dipartimentalizzazione” ricordiamo M. Bissol per l'isola di Guadalupa e Martinica (insieme al citato Aimé Césaire, già ideatore del termine “dipartimentalizzazione”),

ritardi, le mancanze e i riflessi neocolonialisti, come fece Aimé Césaire, che in un primo momento sostenne:

« [La départementalisation, *ndr*] C'était le meilleur moyen d'améliorer rapidement le sort du peuple. [...] On s'est dit : en France, il y a un tas de lois sociales qui sont très bien, nous n'avons aucune législation sociale, nous devenons départements français, donc d'un seul coup nous rattrapons le retard et on nous applique toutes les lois sociales que les Français ont conquises en cinquante ans » (Césaire in William 1997).

Mentre già nel 1950 affermava:

« On me parle de progrès, de "réalisations", de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes (...) Moi je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées » (Césaire 1955 [1950]).

E ancora nel 1961 :

« L'assimilation répondait à une intention très précise : non point de générosité comme on l'a dit, mais d'assujettissement et d'étouffement » (Césaire 1961).

L'abolizione della schiavitù nel 1848 rese sì liberi gli autoctoni, ma non comportò l'estensione automatica dei diritti di cittadinanza di cui beneficiavano i coloni. Nella seconda metà del XIX secolo, l'amministrazione coloniale istituì infatti il regime dell'indigenato, un sistema di leggi discriminatorio applicato esclusivamente agli "indigeni" delle colonie<sup>110</sup>, classificati come soggetti francesi e non come cittadini (Alaoui 2016). Questo stato di cose venne modificato solo con la promulgazione della Costituzione del 27 ottobre 1946, la quale soppresse definitivamente il regime dell'indigenato e conferì lo statuto di cittadini dell'*Union française* a tutti gli abitanti delle ex-colonie<sup>111</sup>; anche a chi aveva deciso di conservare il proprio statuto personale di diritto locale<sup>112</sup>.

---

che preferiva a quello di "assimilazione"), G. Monnerville per la Guyana francese, R. Vergès a La Réunion e G. Nahouda per Mayotte (Maba Dali 2014).

<sup>110</sup> La nozione di "indigeno" è stata utilizzata nel corso della campagna di conquista dell'Algeria (1830) per indicare le popolazioni autoctone dei territori occupati, ed estesa successivamente agli abitanti degli altri possedimenti coloniali francesi. Per approfondimenti v. Sivak (2008). La questione dei diritti indigeni e delle sovranità native, sebbene occupino una posizione di prim'ordine all'interno del dibattito contemporaneo in ragione della loro complessità e fecondità, non potranno essere qui approfondite, per tali ragioni si rimanda ai lavori di Barker (2005), Tescari (2011), Bellier *et al.* (2017).

<sup>111</sup> Loi n° 46-940 du 7 mai 1946 (o loi Lamine Gueye) proclama "cittadini" tutti gli abitanti dei Territori d'oltremare, e dispone quanto segue: « À partir du 1er juin 1946, tous les ressortissants des territoires d'Outre-mer (Algérie comprise) ont la qualité de citoyen, au même titre que les nationaux français de la métropole et des territoires d'Outre-mer. Des lois particulières établiront les conditions dans lesquelles ils exerceront leurs droits de citoyens. La présente loi, délibérée et adoptée par l'Assemblée nationale constituante, sera exécutée comme loi de l'État » (Halidi 2018).

<sup>112</sup> L'articolo 82 della Costituzione francese del 1946 stipula: « Les citoyens qui n'ont pas le statut civil français conservent leur statut personnel tant qu'ils n'y ont pas renoncé. Ce statut ne peut en aucun

L'ambiguità causata dalla compresenza di diritto locale e diritto comune in seno alla Repubblica avrebbe però contribuito non tanto all'inclusione degli ultramarini quanto più alla loro estromissione da una reale "cittadinanza attiva"<sup>113</sup>: le deroghe applicate a causa della presenza di statuti consuetudinari – progressivamente svuotati e inariditi a causa della supremazia repubblicana – avrebbero infatti rallentato il processo di assimilazione e quindi la piena acquisizione dei diritti di cittadinanza. In effetti, la denominazione *Union française* – retta dall'articolo 60 della Costituzione del 1946 – sebbene racchiudesse in un unico complesso le differenti realtà dei territori a sovranità francese, presupponeva una ripartizione della popolazione francese tra un'*Union intra-républicaine*, che raggruppava i cittadini metropolitani ed alcune popolazioni d'oltremare ritenute assimilabili e un'*Union extra-républicaine*, relativa ai territori periferici associati allo Stato francese ritenuti non assimilabili a causa delle loro specificità culturali (Faberon 2005: 21). Dal punto di vista legislativo, i cittadini dell'*Union intra-républicaine*, disciplinati dall'articolo 73 della Costituzione sui "Dipartimenti d'oltremare" o DOM, poggiano su un regime di "identità legislativa", in un quadro di completa assimilazione giuridica alla Repubblica, il quale consente tuttavia di stemperare alcuni aspetti normativi attraverso "misure di adeguamento necessarie alla loro situazione particolare". Mentre ai cittadini dell'*Union extra-républicaine*, regolati dall'articolo 74 sui "Territori d'oltremare" o TOM, si accorda un regime di libera amministrazione (possibilità di disporre di un'organizzazione e di istituzioni proprie) in linea con il principio di "specialità legislativa", motivato dal riconoscimento di "interessi propri" (Faberon 2005; Michalon 2009). Sebbene la distinzione tra *Union intra-républicaine* e *Union extra-républicaine* venne di fatto abolita nel 1958, a seguito della creazione della *Communauté française* (la nuova entità politica che sostituì l'*Union française*), i diritti di cittadinanza per gli abitanti di alcuni Territori – quali Nuova Caledonia, Wallis-et-Futuna, Polinesia francese e Comore (prima dell'indipendenza) – continueranno a essere solo parzialmente applicati, essendo tali realtà sottoposte a un regime giuridico derogatorio (Halidi 2018).

Malgrado la progressiva estensione dei diritti sociali, lo Stato ha mostrato una particolare volontà di mantenere un trattamento differenziato delle "vecchie colonie" oscillando così tra una logica di eguaglianza legislativa e la logica della specificità come espresso nell'articolo 73 della Costituzione del 1946 che precisa: « Le régime législatif des départements d'outre-mer est le

---

cas constituer un motif pour refuser ou limiter les droits et libertés attachés à la qualité de citoyen français » (Alaoui 2016). Per approfondimenti v. Capitolo 10.

<sup>113</sup> I cittadini d'oltremare furono raggruppati in un collegio a parte, fino alla promulgazione della legge-quadro del 1956, la quale istituì il suffragio universale e un unico collegio in tutti i territori (Alaoui 2016).

même que celui des départements métropolitains, sauf exceptions déterminées par la loi » (Roinsard 2007: 73).

Le specificità ultramarine costrinsero lo Stato a pianificare un allineamento istituzionale progressivo, in cui benefici e deroghe spesso si tradussero in una revisione al ribasso delle prestazioni sociali rispetto alla media metropolitana. I primi effetti della dipartimentalizzazione a La Réunion cominciarono ad essere percepibili solo a partire dagli anni Sessanta, mentre per un reale allineamento dei salari e del reddito di solidarietà occorrerà attendere rispettivamente il 1996 e il 2002 (Constant, Justin 1997 in Roinsard 2007: 71-73). È a causa di questi ritardi, dovuti alla progressiva applicazione del principio di identità legislativa, se per sopravvivere le comunità ripiegarono su logiche e pratiche di solidarietà e reciprocità intrafamiliare (Roinsard 2007: 38).

Le popolazioni francesi d'oltremare reclamarono alto e forte il riconoscimento delle proprie specificità e non mancarono di denunciare il trattamento discriminatorio loro riservatogli: in un breve articolo dedicato ai limiti della dipartimentalizzazione pubblicato nel 1961, Aimé Césaire elencava già una sequenza di drammatiche insurrezioni popolari – le prime di una lunga serie – che interessarono in pochi anni i Dipartimenti di Guadalupa, Martinica e Guyana francese, tumulti rivelatori di tali disuguaglianze (Maba Dali 2014; Chivallon 2009) ma anche significativi rispetto ai fenomeni di “resistenza” posti in essere dai cittadini d'oltremare (Braflan-Trobo 2007; Lucrèce *et al.* 2009). Questi movimenti contestatori nacquero a seguito di un lungo dibattito ruotante attorno alla cosiddetta *rente de situation* (Bonin 2017b), ovvero l'insieme dei vantaggi e degli svantaggi derivanti dal legame coloniale e dalla posizione periferica occupata da tali realtà rispetto al mercato nazionale e regionale (*enclavement*). Secondo André Oraison (1985 in Roinsard 2007: 74), professore di Diritto pubblico presso l'Università di La Réunion, la necessità di tenere conto delle specificità dei singoli dipartimenti d'oltremare non dipese tanto dalla volontà di mettere un freno alle disuguaglianze – come se la dipartimentalizzazione potesse fornire una sorta di riparazione ai crimini del sistema coloniale – ma più semplicemente essa rispondeva ad un mero riconoscimento della loro esistenza.

La riforma costituzionale del 2003 ha operato un'importante omogeneizzazione legislativa dell'oltremare francese creando una nuova categoria sui generis, quella delle Collettività d'oltremare o COM, che mise fine di fatto alla tradizionale separazione tra i DOM e TOM, (Michalon 2009: 82). Il riformato articolo 73 sostituì così la denominazione DOM con quella di DROM (Dipartimenti e Regioni d'oltremare) e integrò al principio di identità legislativa una facoltà decentralizzatrice (deroghe e autoadattamenti), fino a quel momento condizione esclusiva dei TOM. In sostanza, le COM hanno fornito una scappatoia legislativa, che autorizzando l'esistenza di un sistema legislativo su misura o *à la carte* – fissata dalla formula « toute autre collectivité territoriale est créée par la loi » – ha consentito al legislatore di conservare

la propria sovranità anche nelle realtà estranee sia al sistema dipartimentale che territoriale, ovvero Mayotte, Saint Pierre-et-Miquelon, Nuova Caledonia, Polinesia francese e Wallis-et-Futuna. I prodromi di questa metamorfosi istituzionale sono ravvisabili nel discorso pronunciato dal Presidente della Repubblica Jacques Chirac, in visita sull'isola di Martinique nel marzo del 2000, secondo il quale: « Chaque collectivité d'outre-mer doit pouvoir désormais, si elle le souhaite, évoluer vers un statut différencié, en quelque sorte un statut sur mesure ».

L'espressione "regime di autonomia alla francese" proposta da Michalon (2009: 35) sintetizza questa particolare forma di governo d'oltremare caratterizzata da un'organizzazione locale ispirata al modello statale; una larga autonomia fiscale e doganale; deroghe o esclusione dai vincoli dell'Unione europea; un'ambigua attitudine all'autodeterminazione ma non all'indipendenza. L'esonero dai vincoli legislativi nazionali accordato alle collettività *innommés* sarebbe alla radice di un problematico rapporto simil-federalista con l'*Hexagone*.

### 3.2 DIPARTIMENTALIZZAZIONE: IL CASO DI LA RÉUNION

A partire dagli anni Sessanta, un'importante politica di intervento pubblico a favore dei nuovi dipartimenti ha incoraggiato il riordino strutturale delle società d'oltremare passate rapidamente dal sistema economico della piantagione (o *habitation*) all'era post-industriale.

La *République*, timorosa di un ribaltamento in chiave independentista delle sue ex-colonie, si impegnò a fare degli ultramarini dei *français à part entière*<sup>114</sup> al pari dei cittadini continentali. Un balzo postcoloniale che richiedeva necessariamente un'omologazione dei sistemi (scolastico, sanitario, amministrativo, fiscale, ecc.) attraverso l'imposizione di pressanti processi di rimozione culturale e di assimilazione al modello francese, la cui violenza e alienazione si riverbera nello spirito dei contemporanei.

Se l'abolizione della schiavitù comportò una netta ridefinizione delle modalità di reclutamento della forza lavoro, essa modificò anche radicalmente la struttura sociale tradizionale. Un secolo più tardi, il processo di dipartimentalizzazione portò a compimento tale rivoluzione strutturale con l'introduzione di forme di organizzazione che traggono ispirazione dalla società occidentale industrializzata (Simonin 2002: 83). Tuttavia, queste società tendono a distanziarsi sostanzialmente dai modelli economici continentali scartando un passaggio obbligato della parabola di sviluppo occidentale: la fase di industrializzazione.

---

<sup>114</sup> Celebre formula di Aimé Césaire, scrittore e deputato martinichese, secondo il quale i cittadini d'oltremare costituivano – agli occhi della Repubblica francese – dei "citoyens entièrement à part" (Dewitte 2002).

### 3.2.1 GLI EFFETTI SOCIO-ECONOMICI DELL'ASSIMILAZIONE

Il passaggio dal rurale al terziario si caratterizza – nelle società d'oltremare – per l'assenza della fase di sviluppo industriale, ragion per cui l'antropologo medico Jean Benoist parla di “società pseudo-industriale” (1976) e “di sviluppo ambiguo” (1983) per descrivere la nuova economia riunionesa (Roinsard 2007: 87).

« La société rurale n'est plus, la société salariale n'est pas » (Roinsard 2007: 26)

Nonostante i piani di allineamento legislativo e strutturale promossi dalla Costituzione del 1946, gli oltremare francesi presentano – a gradi diversi – un ritardo strutturale cronico che continua a ostacolare lo sviluppo economico, la promozione sociale e quindi il raggiungimento dell'equità che spetterebbe di diritto a tutti i cittadini. Questa situazione ha contribuito a cristallizzare e a tramandare lungo le generazioni un senso di appartenenza ambiguo al complesso repubblicano che poggia sull'idea di appartenere a una categoria di cittadini “a parte” rispetto ai metropolitani.

Su un'isola caratterizzata da importanti gerarchie etniche ed economiche, quali sono gli elementi che reggono la coesione sociale? È questa la domanda a cui ha tentato di rispondere il sociologo Nicolas Roinsard (2007) attraverso il suo lavoro di ricostruzione storico-sociale della povertà a La Réunion. Oggi, circa un riunionesa su quattro (21%) risulta disoccupato (Jonzo 2020), una percentuale che raddoppia tra i giovani (42% nel 2018). In un contesto in cui il lavoro non è mai riuscito a offrire una piena integrazione economica (verticale), gli individui possono poggiare su un'integrazione di “stretta protezione o di scorta” (*protection rapprochée*) a cui si rifanno tre tipi di appartenenza (e solidarietà): al gruppo familiare, al gruppo residenziale, al gruppo etnico-religioso (Roinsard 2007: 33). Sarebbero queste “solidarietà di prossimità” – sociali, spaziali, culturali – favorite prima dalla dominazione coloniale e dopo dall'integrazione dipartimentale – ad aver alimentato quel sentimento di appartenenza sovra-comunitario che, facendo perno sulla condivisione di un ambiente culturale creolo, tenderebbe alla costruzione (utopica?) della *nasyon réyioné* (Roinsard 2007: 44-46).

Sebbene deprecato, il legame di dipendenza con la *métropole* tende a non essere mai messo in discussione: alla cittadinanza francese corrispondono non solo doveri ma privilegi, faticosamente acquisiti dai loro predecessori, a cui nessun riunionesa rinuncerebbe (Roinsard 2007: 73). Le crisi socio-economiche che periodicamente scuotono, talvolta in maniera violenta, i Dipartimenti francesi d'oltremare (**Tabella 2**), sembrano non sfociare mai in istanze separatiste<sup>115</sup> – malgrado l'esistenza di importanti movimenti indipendentisti (soprattutto a

---

<sup>115</sup> A seguito della decolonizzazione, nessun territorio francese ha mai più chiesto l'indipendenza, salvo la Nuova Caledonia dove ogni dieci anni dal 1987 viene svolto un referendum che – per il momento

Guadalupa e Guyana francese) – ma tendono a limitarsi a rivendicazioni dalle velleità autonomiste, o meglio, a “posture rivendicative” più che a reali rivendicazioni (Michalon 2009: 115).

**Tabella 2:** *Le crisi ultramarine recenti*<sup>116</sup>

Novembre 2008, Guyana francese	11 giorni di manifestazioni di collettivi di consumatori e del sindacato dei trasportatori contro il prezzo dei carburanti.
Gennaio 2009, Guadalupa	44 giorni di manifestazioni e di sciopero contro il costo della vita e i salari troppo bassi.
Febbraio 2009, Martinica	38 giorni di manifestazioni e scioperi contro il costo dei prodotti di prima necessità importati o l'oligopolio della grande distribuzione.
Febbraio-Marzo 2009, La Réunion	Scioperi, manifestazioni, disordini contro la <i>vie chère</i> .
Settembre 2011, Mayotte	<i>Révolte des Mabawas</i> , 46 giorni di sciopero contro il caro-vita con manifestazioni violente e numerosi episodi di “caccia ai bianchi e ai comoriani”.
Febbraio 2012, La Réunion	Numerosi giorni di manifestazioni contro i prezzi eccessivi dei carburanti e poi contro il costo della vita.
Marzo-Aprile 2017, Guyana francese	Numerosi giorni di sciopero generale, blocco dei flussi economici e del Centro spaziale di Kourou.
Aprile/giugno 2016, Mayotte	Manifestazioni contro la povertà e l'insicurezza. Caccia ai clandestini e attentati incendiari alle bidonvilles abitate dai comoriani <i>sans papier</i> .
Febbraio-maggio 2018, Mayotte	Operazione <i>île morte</i> , sciopero generale durato circa quattro mesi, durante il quale i cittadini manifestarono contro l'ipotesi di un accordo con le Comore volto a regolare i flussi migratori illegali. I maoresi rigettarono categoricamente qualsiasi accordo, consci dell'impossibilità per le Comore di mantenere fede ai patti, e chiesero un maggiore dispiegamento di forze alla Francia per lottare contro l'immigrazione clandestina e la criminalità.
Novembre-dicembre 2018, La Réunion	Rivolta dei <i>gilets jaunes</i> , oltre tre settimane di blocco totale delle attività e della circolazione, scatenata dall'imminente aumento dei prezzi dei carburanti e di altri beni di prima necessità. Instaurazione del coprifuoco in numerose località a seguito di episodi incendiari e atti vandalici.

– vede in minoranza la frangia indipendentista della popolazione, rappresentata dai Kanak (Doumenge 2012).

<sup>116</sup> Versione aggiornata e integrata della tabella riassuntiva proposta in Bonin (2017b).

Le contestazioni ultramarine tendono a cristallizzarsi attorno alla questione delle disuguaglianze con la *métropole* – la frattura centro-periferia – simboleggiata dalla cosiddetta “allocazione carovita” a beneficio esclusivo degli *zoreils* in trasferta oltremare. L’esistenza di tale assegno è giustificata da un costo della vita più elevato a La Réunion che sul continente, soprattutto per quanto riguarda il settore alimentare, che presenta prezzi maggiorati del 30-40% (Fagnot, Paillole 2016). Con l’“allocazione carovita”, i funzionari metropolitani arrivano a guadagnare fino al 150% in più rispetto a un impiegato locale.

L’isolamento continua a rappresentare una delle più grandi paure<sup>117</sup> dei riunionesi: sarebbe questa la ragione principale dell’assenza di movimenti indipendentisti. Lo spettro della fame e della miseria causata dal blocco delle importazioni durante la seconda guerra mondiale continua ad aleggiare nella coscienza collettiva (Roinsard 2007: 253). In un’inchiesta pubblicata dal giornale *Le Monde* nel 1949, La Réunion veniva infatti descritta come un “Dipartimento abbandonato” (Regnault 2011). Ho avuto modo di osservare personalmente le gravi conseguenze generate da un blocco delle importazioni durato alcune settimane tra novembre e dicembre 2018, in occasione della “rivolta dei *Gilets Jaunes*”. Dopo una sola settimana di chiusura dei commerci e di qualsiasi tipo di attività, Radio FreeDom – vera e propria istituzione sull’isola che consente agli uditori di intervenire in diretta per qualsiasi evenienza – fu sommersa dalle chiamate degli abitanti *des Hauts* rimasti completamente isolati: privi di carburante<sup>118</sup> per recarsi sui campi e ormai sprovvisti di mangimi sufficienti ad alimentare i propri animali da cortile, si ritrovarono obbligati a uccidere il bestiame – destinato a morte certa a causa del deperimento – per nutrirsi. Intanto delle reti commerciali *marrons* cominciarono ad affiorare: su iniziativa degli stessi *Gilets Jaunes*, furono organizzate delle collette alimentari solidali e una distribuzione porta a porta espressamente destinata ai sostenitori della rivolta – ricordo un signore che due volte a settimana faceva il giro dell’isolato fermandosi esclusivamente presso le abitazioni di “gilets gialli” per rifornirli di casse di birra e altri alcolici, la cui vendita venne proibita sin dalle prime rappresaglie di tale “ciclone umano”. Chi restava fuori dalla redistribuzione non poteva fare altro che cercare delle alternative nel mercato “anti-*gilets jaunes*”, in cui produttori – a loro rischio e pericolo (il rischio di rappresaglia da parte di gruppi di *gilets jaunes* era costantemente dietro l’angolo) – davano vita a dei veri e propri *flash mob* commerciali, essenzialmente di frutta e verdura, organizzati in sordina attraverso i social media.

Le numerose crisi sociali che hanno infiammato i Dipartimenti francesi d’oltremare sfociano spesso in rivendicazioni politiche dal carattere decisamente ambivalente: da un lato, la

---

<sup>117</sup> Per approfondimenti sulle paure collettive riunionesi v. Eve 1992.

<sup>118</sup> Le stazioni di benzina furono dapprima obbligate a razionare i rifornimenti – stabilendo un tetto di 10/20 euro di benzina per ogni autovettura – poi chiuse completamente e destinate a uso esclusivo dei mezzi di soccorso e delle forze dell’ordine.

richiesta di emancipazione (maggiore autonomia) e dall'altro il desiderio di conservare i vantaggi connessi alla dipartimentalizzazione (o identità legislativa), mostrando così un interesse prevalentemente strumentale verso l'integrazione. L'ambiguità di tale posizionamento, in cui si tenta di articolare due istanze rimaste a lungo inconciliabili, troverebbe una parziale giustificazione nella generale sfiducia posta dagli abitanti d'oltremare nei confronti dell'offerta politica locale, reputata generalmente poco solerte e dedita al clientelismo. Mentre il desiderio di autonomia dipenderebbe dalla volontà di liberarsi del peso umiliante della dipendenza economica, percepita come un residuo del passato coloniale. Il ricordo della povertà e le condizioni di indigenza in cui versano le realtà limitrofe indipendenti, paralizzerebbe però le popolazioni dei DROM francesi, terrorizzate dall'idea di perdere la sicurezza economica e sociale acquisita attraverso l'assimilazione. L'espressione *émancipation réclamée mais rejetée* (Michalon 2009: 104) sintetizza tale ambiguità politica che caratterizza le realtà francesi d'oltremare.

Gli oltremare francesi sarebbero accumulati da quella che Nicolas Roinsard – rifacendosi alle riflessioni sulla dimensione culturale della povertà dell'antropologo O. Lewis (1969) – chiama “cultura della povertà”, osservabile in quelle società caratterizzate da scarsa o nulla mobilità sociale, nonché dalla riproduzione transgenerazionale di gerarchie e disuguaglianze che affondano le loro radici nell'universo della piantagione (Roinsard 2007: 51). Lewis individua fino a settanta caratteristiche che distinguono tali “culture della povertà”, tra cui: elevato tasso di disoccupazione; manodopera non qualificata; salari bassi; sistema di discendenza bilineare; coabitazione familiare; instabilità coniugale; solidarietà di prossimità; economia di sussistenza; assenza di risparmio e investimenti; egemonia del tempo presente; fatalismo<sup>119</sup>; sistema D (ovvero *débrouillardise*, “arrangiarsi con ciò che si ha”); visione strumentale del lavoro; violenza sociale; sovrappopolamento; habitat precario, ecc.:

« La pauvreté est un état social » (Roinsard 2007: 52).

Alcuni lavori etnografici<sup>120</sup> hanno messo in risalto il tema della cultura della povertà tra *cafres*, *tamoul* e *petits-blancs* caratterizzati da un'economia di sussistenza e da un'immobilismo geografico e sociale ormai interiorizzato (Roinsard 2007: 58). Se « les chaînes mentales de l'esclavage ne se sont pas brisées avec le décret de l'abolition » (Roinsard 2007: 69), la dipartimentalizzazione e l'introduzione del RMI sembrano paradossalmente averle ridefinite ulteriormente. La precarietà lavorativa alimentata da nuove logiche capitalistiche sembra aver indotto gli individui a ripiegare verso logiche di solidarietà familiare e sociale per sopravvivere

---

<sup>119</sup> Anche il fatalismo deriverebbe dall'incorporazione dell'*habitus* del dominato, da cui dipenderebbe anche l'atteggiamento di rassegnazione di fronte all'immobilità strutturale. Sulla centralità del fatalismo nell'interpretazione del mondo sociale (intesa come predeterminazione e credenza nel destino) v. Poirier 1999.

<sup>120</sup> Wolff 1989; Pelletier 1982, 1983; Benoist 1983, 1984.

(ma ci sono limiti anche alla solidarietà familiare...): le famiglie più indigenti difficilmente arrivano a rispondere agli obblighi sociali dettati dalla logica del dono che sottostà alle reciprocità e solidarietà tradizionali. Questo comporta un'ennesima gerarchizzazione sociale: i più demuniti tenderanno a essere solidali tra loro, mentre si osservano crescenti separazioni tra chi sopravvive grazie ai dispositivi di protezione sociale e chi possiede un lavoro<sup>121</sup>. Sembra infatti che l'ascensione sociale di alcuni corrisponda alla relegazione di altri: questa dinamica è osservabile anche a livello familiare, dove chi lavora accetterà sempre meno volentieri di aiutare economicamente, in maniera disinteressata e solidale, un parente seppur prossimo (Roinsard 2007: 157-165). Stando alle riflessioni e agli esempi riportati dall'autore, questa gerarchia dipenderebbe dall'applicazione di modalità inedite di integrazione al mondo sociale – e soprattutto dall'introduzione del reddito minimo garantito (RMI) – che tenderebbe a produrre iper-nuclearizzazione e indebolimento della coesione familiare e sociale:

« Le don comme le prêt sont souvent perçus comme la promesse d'une prochaine pénurie. Pour le dire autrement : quand l'équilibre du budget est en jeu, les solidarités prouvées sont hors-jeu » (Roinsard 2007: 162).

Per questo Roinsard non parla di povertà integrata bensì di povertà strutturale, perché è l'intera società a esserne attraversata<sup>122</sup>: che siano indigenti, disoccupati, avvezzi al lavoro informale (agricoltura, edilizia, pesca), gli individui rimangono fortemente inseriti nella rete sociale attraverso solidarietà di prossimità e la condivisione delle medesime perplessità esistenziali (Roinsard 2007: 55-56).

La situazione può giungere all'estremo quando l'individuo, troppo povero per poter partecipare alle logiche di scambio informali, decide di allontanarsi e troncarsi qualsiasi tipo di reciprocità familiare e comunitaria, come osservato da Paul Ottino (1999, in Roinsard 2007: 165-169):

« Une forme singulière de dissociation du lien social qui se nourrit à la fois d'une non-intégration par l'emploi salarié et d'une non-insertion dans une sociabilité familiale et communautaire » (Roinsard 2007: 16).

Privo di alternative d'impiego su cui basare il proprio sostentamento e impossibilitato ad assumere un ruolo attivo nella società, l'individuo tende più facilmente a fare il suo ingresso nella “zona di assistenza” pubblica, a cui sembrano corrispondere condotte sociali progressivamente

---

<sup>121</sup> Stando alle analisi di Roinsard (2007: 75-77) le comunità *cafres*, *tamoul* e *petits-blancs* beneficiano maggiormente del RMI rispetto ai gruppi *zarabs*, *sinois*, *gros-blancs*.

<sup>122</sup> La povertà integrata interessa quelle fasce della popolazione che presentano un livello di vita decisamente inferiore a quello di altri gruppi che compongono la società in oggetto (Roinsard 2007: 55-56).

più individualiste. Una particolare condizione che si riscontra con una certa frequenza nell'oltremare francese:

« Que l'on y occupe une position marginale, déviante, dévalorisée, commune ou fortement reconnue, on occupe toujours une place dans la société. On peut être exclu de son travail, exclu de sa famille, exclu de son groupe... mais on sera toujours inclus dans la société » (Roinsard 2007: 178).

Ci troviamo di fronte all'evidenza degli effetti totalizzanti del colonialismo e della decolonizzazione (Balandier 1967, 1971): la dominazione prima incarnata dallo sfruttamento delle risorse umane e naturali, si trasforma in assistenzialismo continuando ad alimentare rapporti impari (Roinsard 2007: 79-81). I rapporti di dominazione postcoloniale sono retti da un atteggiamento decisamente paternalistico, il quale sembra facilitare l'interiorizzazione delle relazioni di dipendenza e disuguaglianza favorendo così la cosiddetta "integrazione verticale":

« On accepte, et bien plus inconsciemment que consciemment, la relation de dépendance car elle est socialement structurante, et sécurisante. Cette relation de domination abaisse peut-être les individus, mais elle a le mérite de donner une place à chacun » (Roinsard 2007: 61).

Sebbene alla base della costruzione di un sentimento di appartenenza locale vi fu senza dubbio il dualismo "colono/colonizzato", tale opposizione non fu del tutto messa in discussione dalla popolazione: in assenza di alternative, non sembrava infatti esserci altra soluzione che opporsi all'assimilazione *en misouk* ("di nascosto" in creolo riunionese), aggirando le regole di tale sistema al fine di trarre il massimo del profitto da una situazione di per sé sconveniente (Souffrin 2000 in Roinsard 2007: 180-182).

Come anticipato, il processo d'integrazione degli ex schiavi iniziato all'indomani dell'abolizione (1848) si basava sulla riproduzione delle logiche e delle gerarchie sociali che reggevano l'economia della piantagione. Tali logiche rimasero attive anche nei decenni successivi (*engagisme*) e furono inevitabilmente riproiettate all'interno del nuovo contesto rappresentato società dei servizi e dall'economia dei trasferimenti pubblici. Le prestazioni sociali, elargite dagli amministratori locali come un padre farebbe con i suoi figli, avrebbero rappresentato così un "guinzaglio" sociale (Roinsard 2007: 79-81): i rapporti di dominazione e le gerarchie etniche e sociali hanno conservato la loro autorità, nonostante le condizioni strutturali della società siano mutate:

« Les mesures économiques et sociales de la départementalisation ont donc largement contribué à la reproduction des inégalités au sein de la société réunionnaise » (Roinsard 2007: 74).

Su questo punto la storia dipartimentale di Mayotte differisce molto da quella di La Réunion: la dipartimentalizzazione a Mayotte ha completamente riformato l'organizzazione

sociale dell'isola dando forma a gerarchie inedite<sup>123</sup>. La dipartimentalizzazione ha però favorito in entrambi i contesti la nascita di una classe media-borghese (Roinsard 2007: 77). All'interno della società rurale, le attività produttive fornivano il telaio sul quale tessere i legami sociali. Con il suo declino (meccanizzazione del lavoro agricolo, abbandono della policultura a favore di *cash crops* spesso fallimentari) e l'installazione dell'economia dei servizi si assiste a una modificazione sostanziale della visione del lavoro e il passaggio da forme di solidarietà tradizionali/orizzontali (familiari, comunitarie) a forme di solidarietà nazionali/verticali (sussidi e indennità sociali, assegni familiari e di disoccupazione, contratti di solidarietà, ecc.). La cristallizzazione delle gerarchie e delle disuguaglianze rendono il lavoro salariale inaccessibile per una buona fetta della popolazione che, cronicamente disoccupata, ripone la sua sopravvivenza nelle mani dello Stato. Questo passaggio ha comportato un'atomizzazione dei rapporti sociali, che si fanno via via più fragili e anonimi:

« Quand la société de plantation disparaît, ce sont tout simplement la place et le rôle des individus dans la société qui sont en suspens. Rejetée par l'économie d'hier et faiblement intégrée par l'économie de demain, la population rurale perd autant les moyens de production qui étaient les siens que les rapports sociaux dans lesquels cette production s'inscrivait » (Roinsard 2007: 86).

“Rivoluzione RMI”, così titolavano i giornali riunionesi nel 1989, prevedendo già il grande successo che tale prestazione sociale avrebbe riscosso in un territorio in cui la povertà strutturale dettava le condizioni di integrazione economica e sociale, influenzando comportamenti e strategie d'azione (Roinsard 2007: 92-95). L'introduzione del RMI andò ad affiancarsi alle campagne di riassorbimento dell'habitat insalubre, lanciate nel 1964 e note anche come “politiche anti-bidonvilles”, che causarono il trasferimento di migliaia di famiglie dalle tipiche *kaz* riunionesi, spesso fatte di lamiera e prima ancora di paglia, ad anonimi appartamenti popolari in zone urbane, completi di tutti i servizi, ma privi degli spazi tradizionali (giardino, pollaio, porcile, appezzamenti di terreno per coltivare o dove ricavare un piccolo riparo provvisorio per un parente bisognoso). Oltre alla necessità di dover imparare a vivere in appartamento, questa nuova forma residenziale – unita all'estensione del RMI – ebbe il merito di fragilizzare irrimediabilmente i legami sociali (Roinsard 2007: 100-101).

Nonostante il processo di urbanizzazione lanciato negli anni Sessanta, il confine tra campagna e città resta fluido e il sentimento di appartenenza al proprio quartiere (*kartié*) e ai suoi cortili (*kour*) permane una peculiarità riunionesa, come già evidenziato da Philippe Vitale (2014). Confermano tale dinamica le osservazioni svolte da Roinsard presso i cittadini del quartiere Terre

---

<sup>123</sup> Per un bilancio economico della dipartimentalizzazione di La Réunion consigliamo la lettura di Coder *et al.* 2016.

Sainte a Saint-Pierre secondo i quali è meglio « être pauvres et intégrés dans leur quartier que riches et isolés dans un lieu qui leur serait étranger » (Roinsard 2007: 154-155).

L’RMI e le politiche residenziali hanno avuto un ruolo di prim’ordine nella diffusione della società dei consumi: accedere all’RMI e ad un alloggio sociale obbliga gli affittuari a prendersi carico delle spese per l’arredamento – dando origine a un’escalation consumistica per imitazione – che obbliga gli individui all’indebitamento. Siamo di fronte ad una strategia di “inserzione per mezzo del consumo” ma questo interessa una parte della società, la classe socio-professionale medio-bassa, mentre i poveri continueranno al contrario a minimizzare i bisogni piuttosto che massimizzare le risorse (Roinsard 2007: 263-271).

« Derrière les crises sociales, il faut lire les crises morales » (Blanchy 1992).

L’avvento della società dei consumi, in un contesto in cui i valori culturali – benché estes e eterogenei – non sarebbero abbastanza forti per resistere al materialismo incalzante, sarebbe all’origine del malessere sociale e dell’ambiguità politica degli oltremare. L’arrivo dei modelli metropolitani nel corso degli anni Sessanta non solo ha contribuito a trasformare i rapporti sociali tradizionali e le forme di scambio legate alla reciprocità, ma ha impattato fortemente sulla concezione stessa del lavoro. L’impegno salariale dichiarato diventò presto l’unica attività degna di tale appellazione; in assenza di questo, meglio dichiararsi disoccupati e ricevere il RMI che cercare di sopravvivere attraverso l’economia sotterranea. In realtà sembra che l’alternanza tra occupazione con contratto di solidarietà e disoccupazione sia sempre accompagnata da un’attività non dichiarata (anche definita *klé* in creolo riunionese)<sup>124</sup> che permette all’individuo non di sopravvivere alla precarietà ma di vivere degnamente (Roinsard 2007: 133). Si parla a proposito di “lavoro di sussistenza”, che comporta spesso la presenza di più attività contemporaneamente – da cui il detto *sept métiers, quatorze misères* – che sottintende, in una logica di sopravvivenza, alla necessità di differenziare e moltiplicare le fonti di reddito, ma soprattutto all’impossibilità di fuggire da una precarietà esistenziale ormai incorporata (Roinsard 2007: 196).

Permane inoltre un certo disinteresse verso l’accumulo di denaro che rimanda direttamente a una particolare etica del lavoro: ci troviamo qui molto lontani dal “vivere per lavorare” tipico della visione capitalistica. Qui si tende a lavorare quanto basta a soddisfare i bisogni essenziali:

« De toute façon, la philosophie du travail est toute tropicale : on ne travaille pas pour amasser, en cherchant un emploi de spécialiste pour gagner davantage, mais simplement pour payer son riz, son rhum et, accessoirement, quelques besoins

---

<sup>124</sup> Coloro che svolgono un’attività non dichiarata – *marron* – sono definiti *békeurs de klés* (Roinsard 2007: 120).

évidents. Une fois gagnée la somme voulue, pourquoi continuer... » (Defos du Rau 1960 in Roinsard 2007: 194).

Questa “economia del poco” (Sahlins 1976 in Roinsard 2007: 199) è in realtà un’“economia dell’abbondanza” perché come sottolinea Nicolas Roinsard, rifacendosi alla teoria di Marshall Sahlins:

« Les ressources des individus sont d’autant plus abondantes que leurs besoins sont sommaires » (Roinsard 2007: 199).

L’incarico assistenzialista assunto dallo Stato invita chi osserva a riflettere sulla natura del RMI: è questa una “trappola della povertà” o una “paratia di sicurezza”? (Roinsard 2007: 249). Si potrebbe pensare che lo Stato, elargendo il RMI, giochi a sfavore dell’inserzione, disincentivando il lavoro e contribuendo ad alimentare una certa pigrizia – soprattutto negli uomini – tendenzialmente meno responsabili nei confronti degli obblighi familiari rispetto alle donne e più soggetti a quella piaga sociale che l’alcolismo rappresenta a La Réunion<sup>125</sup> (Roinsard 2007: 193-199). Se è possibile affermare che tra i più giovani esista effettivamente un desiderio di inserzione e di ascesa sociale – mostrando una certa presa di distanza dalle logiche della società della piantagione rispetto alle precedenti generazioni – è vero anche che questa volontà appare più il prodotto di specifiche politiche d’inserzione, che l’esito di una riflessione individuale (Roinsard 2007: 275).

È innegabile che le condizioni esistenziali oggi, nonostante la povertà strutturale, non siano paragonabili a quelle della “*mizèr lontan*” (Roinsard 2007: 249), che ha marchiato l’immaginario collettivo dalla seconda guerra mondiale agli anni Ottanta. Secondo Roinsard è proprio tra la metà degli anni Sessanta e Ottanta che il rapporto di dominazione con l’antica potenza coloniale si ripropose – sotto nuove vesti – con tutto il suo carico di disuguaglianze, già introiettate dalla popolazione (Roinsard 2007: 74-75). Il tempo della miseria rappresenta una categoria di pensiero molto presente nei discorsi della popolazione, anche tra i maoresi i quali si rifanno all’espressione *temps zulu*.

---

<sup>125</sup> Da cui deriverebbe l’espressione “boire son RMI” (bersi, letteralmente, il proprio reddito di solidarietà) (Roinsard 2007: 257). In realtà, l’abuso di alcool a La Réunion è una piaga sociale che interessa gli uomini come le donne: sembra infatti che ogni due giorni un bambino riunonese nasca con lesioni cerebrali dovute al consumo di alcool in gravidanza (sindrome dell’alcolismo fetale) Cfr. “Syndrome d’alcoolisation fœtale: une journée pour sensibiliser sur ce fléau qui n’épargne pas La Réunion”, *Réunion la lère*, 9 settembre 2020.

### 3.2.2 IL RAPPORTO TRA *RÉUNIONNITÉ* E DIPARTIMENTALIZZAZIONE

Di fronte a tale evoluzione socio-strutturale, è naturale chiedersi in che modo la dipartimentalizzazione – con il suo carico di ambiguità postcoloniali – abbia effettivamente contribuito alla trasformazione degli *habitus* mentali e culturali e quindi alla costruzione della società riunionesa. Se la costruzione della società creola riunionesa rappresenta l'esito – non scontato – della coabitazione forzata dettata dalla colonizzazione, la sua esistenza non presuppone meccanicamente la condivisione di un sentimento di adesione identitaria sovra-etnica denominato *réunionnité*. In questa sezione, si cercherà di analizzare il nesso che intercorre tra i meccanismi d'integrazione dipartimentali e l'emersione di un sentimento di comune appartenenza riunionesa (*réunionnité*) che, a differenza della già citata *creolité*, si configurerebbe perlopiù come l'esito di specifiche politiche pubbliche alla base del modello francese d'assimilazione<sup>126</sup>.

È stato detto, il processo di dipartimentalizzazione poggia su di una serie di strategie e dispositivi volti a facilitare l'allineamento economico, sociale, giuridico-istituzionale delle ex realtà coloniali ai livelli nazionali. Questa operazione – che coinvolge ovviamente ogni aspetto dell'esistenza dei soggetti interessati – fa spesso leva su meccanismi di assimilazione che hanno permesso in pochi decenni di passare dalla condizione di schiavo, a quella di lavoratore libero e infine di cittadino francese (Roinsard 2007: 60). Come illustrato da Christian Ghasarian (2002), la trasformazione culturale della società riunionesa può essere sintetizzata prendendo in considerazione tre processi tra loro consecutivi e interdipendenti: i meccanismi di assimilazione (o acculturazione), di resistenza (o creolizzazione) e di reinvenzione culturale (Ghasarian 2002: 663). La prima fase dell'acculturazione può essere descritta facendo riferimento ad importanti meccanismi di *substitution-assimilation* – alla base dei programmi di ristrutturazione post-coloniale – i quali si contraddistinguono per un'inedita tensione scatenata tra due modelli sociali compresenti e contrapposti: la società tradizionale e quella moderna (Simonin 2002: 84). Con l'arrivo dei mass media e dei funzionari continentali – incarnazione dello stile di vita occidentale – si assiste da un lato alla svalutazione della cultura locale e dall'altro alla glorificazione dei modelli di consumo metropolitani. Dapprima contrapposti, i due modelli – tradizione e modernità – tenderanno ad una progressiva incorporazione, trasformazione e condizionamento reciproco, non sempre armonioso.

---

<sup>126</sup> Il modello assimilazionista francese tende all'erosione dei particolarismi culturali (Benoist, Bonniol 1997) a favore di processi di omogeneizzazione retti da politiche nazionaliste “che veicolano una forma di *francitude* per mezzo della dipartimentalizzazione” (Médéa 2003). Il modello francese si contrappone al modello multiculturalista anglosassone, che viceversa tende a preservare la diversità culturale, sebbene questa possa favorire dinamiche di segregazione e di discriminazione etnica (Benoist, Bonniol 1997).

Nonostante il rapido miglioramento delle condizioni di vita generato dal progressivo assorbimento del divario tra centro e periferia, gli abitanti dei DOM percepirono tale sviluppo pilotato come una prosecuzione delle dinamiche coloniali di assoggettamento. L'idea di essere stati ancora una volta soggiogati dal potere centrale favorì l'emergere di un malessere sociale che condusse ad un importante rilancio della questione identitaria locale. A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta e fino alla fine degli anni Ottanta si osserva una fase di forte scontro (*télescopage*) e di resistenza alla modernità, interpretata in termini di deculturazione aggressiva e francesizzazione (Watin 2002: 278). Lo Stato capì che attorno alla tema della *creolità* ruotavano una serie di questioni – come quella dell'assoggettamento ideologico e della riparazione dei danni della schiavitù – che, se non governate, avrebbero certamente condotto parte della popolazione a cercare un riscatto morale unendosi a pericolose frange indipendentiste. Le vecchie colonie si avviarono in questo modo verso la seconda fase del processo di assimilazione che si distingue per la comparsa sulla scena locale dei militanti della *créolité* alla guida di movimenti di resistenza contro gli eccessi dell'assimilazione, strettamente connessi alla diffusione della società dei consumi e alla crescente scolarizzazione<sup>127</sup>.

Data la portata crescente di tali movimenti nelle realtà d'oltremare, il governo non esitò ad assecondare l'impegno di intellettuali, politici e altre figure istituzionali nell'elaborazione di un programma di patrimonializzazione della *creolità*. Ebbe così inizio una stagione nota come *transculturalismo* o “creolizzazione sociale” (Médéa 2003), una rivalutazione in chiave positiva della *creolità* e delle sue complessità, ritenute non più corruzioni ma patrimoni senza eguali. Nel caso di La Réunion, i diversi gruppi etnici hanno reagito creando quel “terzo spazio” (Bhabha 1994) tipico della creolizzazione, capace di accogliere forme di appartenenza ibrida ed una visione dinamica delle relazioni. Gli studi del linguista Robert Chaudenson<sup>128</sup>, per esempio, contribuirono grandemente alla riabilitazione della lingua creola riunionesa, a lungo bandita e screditata, e la cui riappropriazione è stata largamente interpretata come una manifestazione di resistenza e di rivendicazione identitaria, un altro esempio di *marronnage* culturale (Ghasarian 2002). Sulla stessa scia si colloca la rivalorizzazione del corpus di musiche, canti, danze – a lungo proibiti – come il *maloya*, una performance musicale e coreografica attraverso la quale, in epoca coloniale, gli schiavi esprimevano il loro indissolubile attaccamento alla cultura d'origine<sup>129</sup>. Così

---

<sup>127</sup> Nel 1961, la metà della popolazione riunionesa risultava analfabeta. L'insegnamento superiore a La Réunion è stato inaugurato nel 1975.

<sup>128</sup> Robert Chaudenson (1937-2020) è stato professore di linguistica presso l'università di Provence Aix-Marseille I, specialista delle lingue creole (Oceano Indiano e Antille) e in particolare del creolo riunionesa. Per approfondimenti v. Chaudenson 1974, 2010.

<sup>129</sup> *Maloya* è un termine di origine malgascia espressione della “nostalgia del paese natale” (Roinsard 2007: 64).

per il *moring*, un'arte guerriera sorta nel contesto della piantagione – corrispettivo della capoeira brasiliana – con varianti ancora presenti a Mayotte e Madagascar (Fuma, Dreinaza 1992).

L'evento più significativo di tale processo fu l'istituzionalizzazione, a centotrentacinque anni di distanza, della giornata della memoria dedicata all'abolizione della schiavitù: fu François Mitterrand, all'epoca Presidente della Repubblica, a fissare tale importante tassello memoriale nel 1983. Fino ad allora, il 20 dicembre – giorno dell'abolizione della schiavitù – veniva sì festeggiato informalmente come *fèt kaf* (“festa dei *cafres*”) o “festa dei litchis”, coincidendo con il periodo di massima resa del frutto. Grazie alla sua istituzionalizzazione – mossa strumentale al più ampio processo di dipartimentalizzazione – oggi questa festa non appartiene più solo ai *cafres*, bensì a tutti i riunionesi. Questa giornata costituisce un momento di partecipazione e condivisione collettiva attraverso sfilate, ricostruzioni storiche, manifestazioni musicali e coreografiche che hanno luogo in ogni località dell'isola (Eve 2003, Fuma 2013).

Sebbene la realtà riunionesa sia caratterizzata da una notevole ibridazione culturale, o *métissage*, e da una spiccata capacità di assorbimento<sup>130</sup> rispetto alle altre “vecchie colonie” (Vergès 2002), sembrano persistere quelle “frontiere invisibili” (Barth 1969) tra le singole matrici etniche riunionesi. Tale condensazione identitaria ha rallentato la costruzione di un “noi riunionesa” o *réunionnité* – incoraggiata da politiche culturali di stampo nazionale (Regault 2011) – che differirebbe dalla semplice condivisione dei riferimenti culturali creoli. Quella di La Réunion resta una società caratterizzata da profonde fratture e gerarchie interetiche che sembrano stemperarsi solo in occasione di esperienze di mobilità sul territorio metropolitano (Labache 2002: 467), dove i riferimenti etnici si diluiscono a favore di un'appartenenza più aggregante al complesso riunionesa difficilmente ostentata sull'isola. Questa nuova dimensione dell'appartenenza regionale “a distanza” ha dato vita a una specifica comunità, quella dei *Kréopolitains*, i riunionesi residenti in Francia metropolitana.

La patrimonializzazione della *creolità* esige necessariamente una valorizzazione delle differenti “eticità” che la compongono. Questi gruppi etnici si rifanno a riferimenti e pratiche culturali a lungo considerate come corrotte o incompiute proprio a causa delle commistioni che le caratterizzano. Si rivelò presto evidente che dalla costruzione di un sentimento di *réunionnité* alla “rivendicazione del diritto alla differenza” (Labache 1997) non c'è che un passo: in effetti, la valorizzazione dei differenti componenti (*malbar*, *cafre*, *tamoul*, ecc.) è sfociata, sebbene progressivamente, in una riaffermazione dei particolarismi culturali, a una essenzializzazione delle differenze e a un irrigidimento delle frontiere etniche.

---

<sup>130</sup> La capacità di assorbimento del tessuto sociale riunionesa è innegabile, tuttavia occorre sottolineare che non si tratta mai di un processo privo di resistenze, come dimostrano i tentativi di respingimento – fisico ed ideologico – posti in essere, nella prima metà del XX secolo, nei confronti della comunità cinese (*Sinois*), indirizzati successivamente ai comoriani e ai maoresi (v. Capitolo 7).

Di fronte a tali dinamiche, il modello francese di integrazione sembra scivolare sempre più verso il multiculturalismo anglosassone (Médéa 2003): come un effetto collaterale, le pressioni esercitate dai meccanismi di acculturazione – volti a rispondere alla domanda di uguaglianza e uniformazione degli oltremari – hanno contribuito a riattivare tutta una serie di frontiere etniche che compromettono le dinamiche di creolizzazione fino a quel momento coltivate. I movimenti di “risveglio etno-identitario” *tamoul*, *sinois*, *zarab*, *kaf*, ecc. che interessano le comunità riunionesi dalla fine degli anni Ottanta ne forniscono l’illustrazione (Ghasarian 1999): questi “rinascimenti” spezzano e si allontanano da quel movimento di riformulazione permanente che ha contribuito a differenziare sostanzialmente le etnicità riunionesi dalle corrispettive matrici culturali, quelle degli antenati venuti d’altrove. Il risultato è un movimento di purificazione, un ritorno a un passato mitico alla ricerca delle origini perdute.

La comparsa del bramanesimo nel culto induista riunionesi (“risveglio *tamoul*”) è un esempio di tale riformulazione etnica o “reinvenzione identitaria” (Ghasarian 2002). Le più giovani generazioni sembrano prendere sempre più le distanze dall’indianità creola – stigmatizzata perché ritenuta corrotta, contaminata dai sincretismi – per rifugiarsi in un’“indianità ideale”, purificata e importata<sup>131</sup>.

« Le processus de réinvention culturelle est aussi un processus de réconciliation de la nouvelle société avec elle-même » (Ghasarian 2002: 672).

Al di là delle forme di acculturazione e di creolizzazione, intese rispettivamente come imposizioni e reazioni contingenti dettate dalle circostanze, l’esplorazione di Ghasarian si distingue per l’aver messo in evidenza la dimensione della scelta (*agency*) alla base delle *réinventions culturelles*: una prospettiva concentrata sulle dinamiche di *appropriation* a discapito dell’*acculturation*.

Oggi il mosaico riunionesi, considerato a volte un modello di convivenza e di tolleranza multiculturale (da cui lo slogan spesso ripetuto, *l’île du vivre ensemble*), riconosce sempre più la cultura creola come solco comune della propria, sfaccettata, cultura. La maggior parte degli autori (Andoche *et al.* 2009) è concorde nell’affermare che l’ingrediente chiave della convivenza riunionesi sia rappresentata dall’assenza di una popolazione indigena al momento della colonizzazione. I differenti gruppi etnici alla base del popolamento (la *souche*) sono stati deportati sull’isola pressoché allo stesso tempo, crescendo numericamente in maniera piuttosto omogenea. I numerosi sincretismi culturali e religiosi che caratterizzano le comunità *cafres* e *tamoul* riflettono una coesione sociale che si innesta su dinamiche di prossimità sociale e spaziale (Roinsard 2007: 45-46). La loro prossimità si esprime nei rituali sacri, come nel *service malbars*,

---

<sup>131</sup> Altri lavori interessanti sono stati dedicati alle chiese pentecostali e alla loro particolare orbita attrattiva. Sull’espansione delle chiese pentecostali a La Réunion v. Aubourg (2011, 2012, 2014).

pratica rituale *tamoul* (induista) ma dal carattere politeistico, spesso eseguita su iniziativa dei *cafres*, maggioritariamente cattolici<sup>132</sup>.

La spinta centripeta indotta dai sincretismi e sostenuta dalla dipartimentalizzazione non sembra tuttavia sufficiente alla creazione di quella *Nasyon Rényoné* (“Nazione Riunionese”), che si configurerebbe simbolicamente come la sublimazione delle divisioni tra le diverse etnicità. La popolazione riunionese resta terribilmente assetata di memoria, quella memoria negata dall’assimilazione postcoloniale. Ne era persuaso lo storico riunionese Sudel Fuma (2013), secondo il quale la società non si libererà dai fantasmi del passato se non attraverso quella che lui chiamava una “terapia della memoria”.

Seguendo il percorso tracciato da Sudel Fuma, Christian Ghasarian (2002) si è chiesto:

« Il y avait 60.000 esclaves sur 100.000 habitants en 1848 : où sont les sépultures des 60.000 esclaves libérés à la Réunion ? Comment un peuple peut vivre sans rendre hommage à des ancêtres qu’on a laissés sans sépulture ? ».

Solo un autorevole programma archeologico d’oltremare consentirebbe ai cittadini ultramarini di riappropriarsi di una verità occultata a livello istituzionale e costitutiva della propria identità: non più un passato di cui vergognarsi ma a cui rendere omaggio, fieri di un riconoscimento ufficiale del crimine che rappresentò la tratta degli schiavi (Fuma 2013).

Nel 2000 un gruppo di politici e intellettuali, la gran parte legati al Partito comunista riunionese, proposero la creazione della *Maison des civilisations et de l’unité réunionnaise* (MCUR) uno spazio di restituzione storica ed identitaria destinato alla tutela della memoria collettiva dei riunionesi, nonché alla valorizzazione della dimensione pluri-etnica ed al suo riconoscimento sociale, assumendo come modello il Centro culturale Jean-Marie Tjibaou di Numea, in Nuova Caledonia (Vergès 2008). Il fatto che a vent’anni dalla stesura del primo progetto, la MCUR non abbia ancora visto la luce – e con molta probabilità non la vedrà mai – è indicativo delle problematiche che potrebbero scaturire dallo scoperchiamento del vaso perturbante del vuoto memoriale; al di là delle polemiche generate attorno ai costi che tale opera richiederebbe, ritenuti eccessivi da una parte della popolazione.

La dipartimentalizzazione di La Réunion ebbe un impatto cruciale anche sulle dinamiche circolatorie della Regione: nuovi flussi migratori interessarono l’isola: i già citati *métropolitains* nonché un certo numero di funzionari originari di Pondichéry e di *Karanes* dal Madagascar, discendenti di indiani musulmani (Andoche *et al.* 2009; Roinsard 2013). Mentre un flusso

---

<sup>132</sup> A proposito di tali sincretismi, in diverse occasioni ho avuto modo di intendere un certo disappunto da parte dei parroci locali rispetto al “politeismo” di alcuni riunionesi, soprattutto dei cattolici *malbar*. Per approfondimenti v. Dumas-Champion 2008; Ramsamy-Giancone 2018.

massiccio di comoriani e maoresi – generalmente definiti *komors* – si attesterà a partire dalla metà degli anni Settanta (v. § 5.2).

Forzato o innato, espresso a gradi diversi dagli individui – a prescindere dalle origini etniche – l’attaccamento che i riunionesi manifestano nei confronti della propria isola è innegabile: fonte d’orgoglio e di appartenenza che tende a emergere soprattutto in occasione di esperienze di mobilità (Labache 2002). Questo senso di appartenenza è però alla base delle forme di repulsione e di stigmatizzazione dei confronti dei non-nativi: comoriani e maoresi – le *contr’nation* contemporanee – costituiscono il bersaglio privilegiato di tale atteggiamento discriminatorio. Accusati di sottrarre aiuti sociali e di contribuire alla svalutazione salariale a causa della loro manodopera informale e a basso costo, i maoresi, sono raffigurati come il “capro espiatorio” del malessere socio-economico dell’isola (v. Capitolo 7).

### 3.3 LA BATTAGLIA DIPARTIMENTALE: IL CASO MAYOTTE

È stato anticipato, la storia postcoloniale di Mayotte rappresenta un’eccezione nel panorama d’oltremare francese. Al contrario delle altre “vecchie colonie”, la cui dipartimentalizzazione è stata spasmodicamente incoraggiata dallo Stato al fine di respingere in qualsiasi modo l’ipotesi di un loro disancoramento dalla Repubblica, l’atteggiamento della Francia nei confronti di Mayotte non fu in alcun modo paragonabile e anzi, in un certo senso, opposto.

La dipartimentalizzazione di Mayotte presenta delle specificità economiche, sociali e culturali che non consentono un reale paragone con le altre vecchie colonie della “prima generazione”, divenute dipartimenti nel 1946. Quella di Mayotte è una “dipartimentalizzazione d’oltremare di quarta generazione”<sup>133</sup> (Maba Dali 2014), in un certo senso anacronistica, che va controcorrente rispetto alle richieste di maggiore autonomia ed emancipazione delle cosiddette “vecchie colonie” (Martinica, Guyana francese, Guadalupa, La Réunion). A oltre settant’anni dalla sua prima applicazione, il modello dipartimentale d’oltremare è stato duramente messo in discussione a causa dei limiti derivanti dall’applicazione del principio di “identità legislativa”, incapace di tenere conto delle specificità sociali, culturali, giuridiche e istituzionali di tali luoghi. Sorprende quindi l’ostinazione con cui i maoresi si sono battuti al fine ottenere un riconoscimento dipartimentale “pieno e integrale”, mentre i Dipartimenti di “prima generazione” tentavano già di allontanarsi, rivendicando una più spinta decentralizzazione o “iperautonomia” (Maba Dali

---

<sup>133</sup> La dipartimentalizzazione di seconda generazione è relativa all’amministrazione dipartimentale in Algeria (1848-1957); la terza generazione riguarda la dipartimentalizzazione di Saint-Pierre-et-Miquelon (1976).

2014). Questa sezione è quindi dedicata all'esplorazione delle dinamiche storiche alla base dell'attaccamento apparentemente anacronistico che Mayotte nutre per la Francia<sup>134</sup>.

### 3.3.1 COLONO NERO VS COLONO BIANCO: MODELLI COLONIALI A CONFRONTO

Storicamente, Mayotte è stata interessata da almeno due tipi di colonizzazione: quella arabo-shirazi (XIII-XIX secolo) e quella francese (XIX-XX secolo). Il termine "colono" infatti veniva già utilizzato ad Anjouan, prima dell'arrivo dei francesi, proprio per indicare i grandi proprietari terrieri di origine arabo-musulmana (Blanchy 2005; Ibouroi 2014). Entrambe le dominazioni hanno contribuito a strutturare le società maorese, e più in generale comoriana, caratterizzata dalla presenza di importanti gerarchie e disuguaglianze (Halidi 2018). In un certo senso, il contenzioso franco-comoriano riflette lo scontro tra questi due modelli coloniali a confronto, come confermato dalle parole di Zaïna Meresse, una delle figure di spicco del movimento delle *chatouilleuses* di cui parlerò tra poco:

Zaïna Meresse: On a dit non. On s'est dit : "On va être esclave des Anjouanais et des Grands Comoriens, vaut mieux être esclaves des Français !". On a décidé de se mettre debout<sup>135</sup>.

La Francia adottò fin da subito un approccio piuttosto liberale nei confronti della colonia maorese e dei protettorati comoriani accordando loro la più ampia autonomia nella gestione degli affari interni. Una politica erratica e talvolta poco coerente, che lasciava trasparire già in epoca coloniale un certo disinteresse nei confronti dell'intero complesso insulare. Eclissata definitivamente dall'assimilazione del Madagascar (1896), Mayotte venne destituita a grado di *colonia inutile* (Martin 1976: 225 in Lambek 2018: 58). Anche i coloni riunionesi, a capo delle coltivazioni ad alto rendimento o *cash crops* (ylang ylang, vaniglia, caffè, ecc.)<sup>136</sup>, cominciarono progressivamente a trascurare le piantagioni maoresi, a causa della scarsa resa dei suoli e delle condizioni climatiche e sanitarie proibitive (Martin 1973).

Dal 1912 al 1946, Mayotte e le Comore subirono un ulteriore "declassamento" diventando "Dipendenze" della colonia del Madagascar, insieme a una costellazione di isole e

---

<sup>134</sup> Questi aspetti trovano un ulteriore approfondimento nel Capitolo 10.

<sup>135</sup> « Qui sont les "Chatouilleuses", ces militantes de Mayotte à qui Emmanuel Macron va rendre hommage ? », *France Inter*, 21 ottobre 2019. <https://www.franceinter.fr/culture/qui-sont-les-chatouilleuses-ces-militantes-de-mayotte-a-qui-emmanuel-macron-va-rendre-hommage>.

<sup>136</sup> Il sistema del "cash crops" trasformò irrimediabilmente il sistema tradizionale di gestione delle terre, privatizzandolo. Le produzioni ad alto rendimento rimasero attive fino alla prima metà degli anni Ottanta del XX secolo, poi abbandonate a causa dell'insostenibile concorrenza economica di altri paesi (Madagascar, Thailandia, ecc.).

arcipelaghi<sup>137</sup>: questi territori beneficiarono generalmente di scarsi investimenti da parte della potenza coloniale, sempre più incerta rispetto all'avvenire istituzionale di tali territori.

L'inizio della Quarta Repubblica (1946-1958) segnò l'inizio di una profonda ristrutturazione istituzionale delle ex colonie: da un lato, trasformando le realtà afferenti all'*Union républicaine* in Dipartimenti d'Oltremare (DOM), e dall'altro, mutando quelli dell'*Union extra-républicaine* in Territori d'Oltremare (TOM). Mayotte e le Comore furono così sganciate dal Madagascar, andando a formare – per la prima volta – un'unica entità territoriale dotata di autonomia amministrativa e finanziaria: il “Territorio d'Oltremare delle Comore” (v. **Figura 7**).

**Figura 7:** L'arcipelago delle Comore



<sup>137</sup> All'apogeo della conquista coloniale francese nell'Oceano Indiano, la colonia del Madagascar annoverava fra le sue “Dipendenze” i seguenti territori: l'arcipelago delle Comore e delle Gloriose, le isole di Europa e Juan da Nova, l'atollo di Bassas da India, le realtà insulari di Amsterdam, Saint-Paul, Crozet, Kerguelen e il territorio artico della Terra Adelia.

L'unione delle quattro isole, relativamente autonome fino a quel momento, non avvenne senza contrasti. Una prima violenta contrapposizione tra maoresi e grancomoriani si manifestò già nel 1946 quando Saïd Mohamed Cheick<sup>138</sup>, presidente dell'Assemblea territoriale delle Comore (poi Consiglio Generale delle Comore), optò – forte di una maggioranza incontestabile – per il trasferimento della sede dell'assemblea da Dzaoudzi a Moroni (Mama Dali 2016, Alaoui 2016). Il trasferimento del capoluogo del Territorio comportava per i maoresi una sostanziale perdita di autorità, che li condannava a subire nuovamente lo strapotere di Grande Comore. Questa decisione umiliò profondamente i maoresi che accusarono la Repubblica di tradimento: invece di proteggere l'isola e i suoi abitanti come aveva promesso all'atto dell'annessione, la Francia li stava di fatto abbandonando al “nemico” alla prima buona occasione.

Con l'applicazione della *loi-cadre Defferre* (1956), i Territori d'oltremare cominciarono a beneficiare di un regime di semi-autonomia. Questo provvedimento, unito al disinteresse dello Stato rispetto alle questioni comoriane, contribuì ad acuire ulteriormente la rivalità tra le isole. Secondo Mamaye Idriss (2013) le autorità francesi avrebbero strategicamente alimentato tali tensioni al fine di conservare più facilmente il proprio potere sull'arcipelago. Le potenti famiglie grancomoriane e anjouanesi beneficiarono via via di un trattamento privilegiato, ricoprendo spesso incarichi di prim'ordine all'interno dell'amministrazione coloniale (Alaoui 2016): l'impatto di tale sistema fu tale che fino agli anni Ottanta del Novecento, gli unici studenti dell'arcipelago, e di conseguenza funzionari e dirigenti, erano di origine grancomoriana e anjouanese. A questo vanno aggiunte le numerose concessioni demaniali che nel corso degli anni lo Stato accordò a tali famiglie su tutte le isole dell'arcipelago (Halidi 2018).

Inquietati dalle velleità indipendentiste di alcuni dirigenti comoriani e dalla loro posizione di minoranza nell'Assemblea territoriale<sup>139</sup>, il 2 novembre 1958, centinaia di maoresi si riunirono a Tsoundzou dando vita al “Congresso dei notabili” (*Congrès des notables*), il primo organismo di rappresentanza a favore della dipartimentalizzazione di Mayotte: fondatore e presidente del “Congresso dei notabili” fu Geroges Nahouda, ricordato dalla popolazione come uno dei padri della dipartimentalizzazione di Mayotte, il quale rinominò il Congresso in *Union pour la Défense*

---

<sup>138</sup> Saïd Mohamed Cheick, originario di Grande Comore, è una figura chiave del primo periodo postcoloniale delle Comore. Prima di lanciarsi in politica, studiò medicina in Madagascar e divenne il primo medico comoriano. Operò a favore della separazione della Comore dal Madagascar, che ottenne nel 1946, divenendo presidente dell'Assemblea territoriale del TOM delle Comore, rappresentativa delle quattro isole dell'arcipelago.

<sup>139</sup> All'epoca, i consiglieri territoriali erano ripartiti sulla base della loro origine insulare e il loro numero era direttamente proporzionale alla densità abitativa delle singole realtà insulari che rappresentavano. La distribuzione dei seggi all'interno dell'Assemblea territoriale giocava a sfavore di Mayotte, meno popolata di Anjouan e Grande Comore: la popolazione maorese viene così rappresentata da soli quattro deputati su trenta, una minoranza assoluta (Idriss 2013; Alaoui 2016).

*des Intérêts de Mayotte* (UDIM), divenuto nel 1963 *Mouvement Populaire Mahorais* (MPM), per volontà di Marcel Henry, nipote di Georges Nahouda, (Maba Dali 2014).

Consci dei benefici che la dipartimentalizzazione cominciava ad apportare alla società riunionese, i rappresentanti del Congresso si pronunciarono – all’unanimità – a favore di tale evoluzione istituzionale, posizionandosi politicamente e ideologicamente agli antipodi dei corregionali comoriani da cui si reclamava apertamente la secessione (Idriss 2013, Mama Dali 2016). Il “Congresso dei notabili” diede avvio alla cosiddetta “lunga marcia verso il diritto comune” (Gohin 2009), con i deputati maoresi che rivendicarono ufficialmente il diritto a un rapporto privilegiato (dipartimentale) con la *métropole*, in virtù dell’anzianità e della fedeltà indefessa. La dipartimentalizzazione costituiva agli occhi della comunità maorese – che all’epoca contava soltanto 23.364 abitanti – l’unica alternativa al despotismo comoriano (Idriss 2013): una faccenda letteralmente vitale divenuta, nel tempo, una questione “di principio”.

L’11 dicembre 1958, la rottura ideologica tra Mayotte e resto dell’arcipelago si fece definitiva: l’Assemblea territoriale delle Comore votò non soltanto a favore del mantenimento dello statuto di Territorio d’oltremare<sup>140</sup>, ma sancì il definitivo trasferimento della sede dell’Alto Commissario della Repubblica – e quindi della capitale del TOM – da Dzaoudzi a Moroni. Saïd Mohamed Cheikh, ancora Presidente in carica dell’Assemblea, portò così a compimento un processo di spoliazione istituzionale cominciato una decina d’anni prima, facendo sfoggio di uno strapotere insuperabile, poiché assecondato dallo Stato francese. Sull’onda dei più ampi movimenti di decolonizzazione, la questione comoriana divenne presto un affare internazionale: la sua rapida politicizzazione fu legata alla creazione – nel 1962 – del Movimento di Liberazione Nazionale delle Comore (MOLINACO) che, sostenuto da movimenti propagandistici con sede a Zanzibar, Nairobi e Dar es Salaam, cominciò a esercitare pressione su una Francia sempre più favorevole all’indipendenza delle Comore (Denis 2004; Mama Dali 2016).

Il trasferimento della capitale, ufficiale dal 1966, ebbe conseguenze economiche disastrose: Pierre Vérin (1994) parla a tal proposito di “catastrofe”. La perdita di influenza decisionale delle élites maoresi e lo sconvolgimento delle relazioni familiari causato dal trasferimento dei funzionari a Moroni condusse in brevissimo tempo alla miseria assoluta<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> L’instaurazione della Quinta Repubblica nel 1958 diede a tutti i “popoli d’oltremare” la possibilità di accedere all’indipendenza. In un primo momento solo la Guinea votò a favore dell’indipendenza; l’indipendenza del Madagascar (1960) e dell’Algeria (1962) alimentò un’ondata indipendentista in altri Territori francesi d’oltremare, quali Comore (1974) e Gibuti (1977). In Doumenge 2002.

<sup>141</sup> Molti funzionari maoresi approfittarono del trasferimento a Moroni per risposarsi con donne comoriane, non di rado abbandonando mogli e figli a Mayotte (Idriss 2016). Il presidente Cheikh proibì il trasferimento delle mogli maoresi a Moroni, proprio con l’intento di favorire la nascita di nuove unioni matrimoniali e smorzare così il sentimento “pseudo-nazionalista” che stava emergendo a Mayotte (Alaoui 2016).

(Béringer 2017). Ebbe così inizio uno dei periodi più bui della storia di Mayotte, durante il quale il governo comoriano diede massima espressione del suo despotismo imponendo un blocco pressoché totale delle importazioni per quasi un decennio. Una fase ricordata dagli anziani come il “periodo *silgom*”, dal nome che si attribuiva al frutto dell’albero del pane colto ancora acerbo<sup>142</sup>, l’unica risorsa alimentare a disposizione della popolazione fiaccata dai continui saccheggi perpetrati dal governo comoriano (Ibrahime 2012). Non solo depredati di qualsiasi risorsa (umana e materiale), ma abbandonati alla penuria a causa del taglio dei rifornimenti, i maoresi reagirono al predominio comoriano dando vita a un movimento sociale di massa che, sulle spalle delle donne – le vere condottiere della battaglia dipartimentale di Mayotte – infiammò l’isola per oltre un decennio.

Nel corso degli anni Sessanta la popolazione maorese si ritrovò politicamente spezzata in due: da un lato, i *Serrez-la-main*, frangia filocomoriana favorevole all’assimilazione ed eventualmente all’indipendenza dell’arcipelago, tra cui figurano soprattutto funzionari nella pubblica amministrazione, e dall’altro lato, i *Sorodats* (“i soldati” di Mayotte francese) a favore della dipartimentalizzazione, rappresentati soprattutto da donne dalla rara tenacità, passate alla storia come le *Chatouilleuses* (“Solleticanti”). Il nome deriva dalla pratica – il solletico (*chatouille*) – che le donne, prive di altri mezzi per manifestare il proprio dissenso, utilizzavano per abbattere letteralmente oppositori e funzionari comoriani. Il solletico costituisce infatti una forma di controffesa pacifica, non perseguibile dalla legge, ma decisamente disarmante (Legéard 2012).

La tecnica era più o meno sempre la stessa: una dozzina di donne si riunivano per attendere il passaggio del politico di turno che, una volta preso di mira, veniva strattonato dal commando, gettato al suolo e solleticato violentemente: non si trattava però dello stesso solletico che si farebbe a un bambino, in questo caso le dita venivano tenute ben rigide e infilate tra le costole del malcapitato. Si è parlato a tal proposito di una forma di “violenza edulcorata”, quasi invisibile, non lasciando segni o danni permanenti. In realtà, la *chatouille* rappresentava non soltanto di un vero e proprio supplizio fisico ma anche, e soprattutto mentale: l’obiettivo di queste donne era essenzialmente umiliare la virilità degli ospiti non desiderati (Idriss 2016). Le *Chatouilleuses* trasformarono così una pratica puerile e innocente in un’arma – fisica e psicologica – micidiale: per un uomo politico, essere solleticato in pubblico da un gruppo di donne costituiva un’umiliazione suprema (Ibrahime 2012). La *chatouille* può essere interpretata inoltre come una forma di contestazione popolare – “dal basso” – testimone della presenza di divisioni

---

<sup>142</sup> Il termine “*silgom*” rimanda alla consistenza, simile alla gomma, che il frutto non maturo acquisiva una volta cotto. Lo stesso discorso valeva per manioca, banana, zucca, ecc., gli unici alimenti a disposizione della popolazione per anni (v. oltre *gorbaly*).

gerarchiche interne: alle donne nobili (*kabaila*) e alle ragazze nubili (*mungwana*) non era infatti consentito prendere parte alle manifestazioni (Idriss 2016).

Capitanato dalla carismatica Zéna M'Déré<sup>143</sup>, il movimento delle *Chatouilleuses* raggiunse una certa visibilità per mezzo delle sue manifestazioni clamorose, influenzando in maniera sostanziale l'avvenire politico dell'isola (Idriss 2013). Il "Commando delle *Chatouilleuses*" anche noto come "Collettivo delle donne per la vita pubblica" nacque su iniziativa delle donne di Pamandzi (*Petite-Terre*), senza ombra di dubbio le prime *sorodats wa Maore* – "soldati di Mayotte" – e questo non per caso. Furono infatti loro ad aver subito i maggiori danni causati dal trasferimento della capitale a Moroni: dopo la partenza dei loro mariti, queste donne rimasero non soltanto completamente sole, ma prive di sostentamento. La maggior parte dei loro commerci dipendeva infatti dalla presenza dei funzionari territoriali, gli unici in possesso di un salario (Idriss 2016). Queste donne, le vere partigiane della causa assimilazionista, si schierarono anima e corpo a favore di "Mayotte francese": al grido dello slogan *Nous voulons être français pour être libres* ("Vogliamo rimanere francesi per essere liberi") divenuto presto il loro motto di battaglia, insieme ad altre famose espressioni quali *Maoré Farantsa!* ("Mayotte francese!") e *Non karivendzé* ("Noi non vogliamo" l'indipendenza) – espressioni leggendarie "che cementano la coscienza politica dell'isola" (Martial *et al.* 2016) – queste donne fomentarono un movimento di contestazione di massa che si diffuse in pochissimo tempo su tutta l'isola. In un celebre video dell'epoca, i due protagonisti indiscussi del Movimento Popolare Maorese (MPM), i carismatici Zéna M'dére e Younoussa Bamana<sup>144</sup> spiegano davanti alla folla e a una telecamera il significato dell'espressione *Non karivendzé*. Bamana preso dalla foga del momento esclamò: « Nous ne voulons pas une indépendance à la merde... à la con! »<sup>145</sup> sottintendendo che Mayotte, come il resto delle Comore, sprofonderebbe nella miseria più buia proclamando un'indipendenza priva di progettualità.

Prive di mezzi tecnologici, le donne del movimento approfittavano soprattutto delle celebrazioni religiose e di occasioni rituali (v. *maulida shenge* § 10.3) per ritrovarsi e preparare le loro rappresaglie e controffensive. All'interno di ogni villaggio vi erano infatti delle responsabili incaricate della propaganda: quando impossibilitate a incontrarsi di persona, le donne

---

<sup>143</sup> Zéna M'Déré è ricordata e onorata come la leader del movimento delle *Chatouilleuses* e "madre della dipartimentalizzazione di Mayotte". Un documentario andato in onda nel 1991 su RFO Mayotte intitolato "Le portrait de Zéna M'déré" riporta un lungo stralcio d'intervista alla leader delle *Chatouilleuses*. Il video è disponibile all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=zbl5mbTaQyo>.

<sup>144</sup> Younoussa Bamana è stato presidente del consiglio generale di Mayotte dalla sua creazione nel 1977 fino al 2004. Il "M'zé" – come veniva chiamato dalla popolazione – fu una delle personalità politiche più impegnate nella battaglia dipartimentale di Mayotte, insieme a Marcel Henry, Adrien Giraud e altri (Abdou N'Tro 2011).

<sup>145</sup> Discorso estratto dal documentario «Mayotte la française. Histoire de Mayotte» <https://www.youtube.com/watch?v=eS4KOe91ORk>.

potevano contare su una fitta rete di contatti – denominata “*radio cocotier*” – per comunicare tra loro (Flobert 1976; Ibrahime 2012). Le ostilità crescenti tra il partito dei *Sorodats* e quello dei *Serrez-la main* sfociarono in veri e propri rastrellamenti villaggio per villaggio attraverso la pratica dell’*utolwa* (“prelievo, estradizione, allontanamento forzato”, in Blanchy 1996)<sup>146</sup>. Si trattava di una forma di punizione che comportava l’allontanamento e quindi la “morte sociale” di quei concittadini ritenuti dei traditori della solidarietà tradizionale<sup>147</sup>; se non cacciati fisicamente ad essi venivano puniti del loro tradimento attraverso l’imposizione di pressanti tributi (derrate di riso, carne di zebù, ecc.) (Mouhoutar 2012; Ibrahime 2012).

Nel 1963, grazie alle pressioni esercitate dalle *chatouilleuses* – Zéna M’déré, Zaïna Méresse Bwéni M’Titi, Mouchoula, Echat Sidi, Suha Saidi, Coco Madi, Zoubadi Abdou, tra le più note – venne fondato a Chiconi il *Mouvement Populaire Mahorais* (MPM), il cui promotore principale fu Marcel Henry che pose strategicamente due *chatouilleuses* alla testa del movimento: Zéna M’déré come presidente e Zaïna Méresse sua vicepresidente. Tuttavia, all’interno del MPM emersero fin da subito due correnti diametralmente opposte capitanate rispettivamente da Marcel Henry, fedele alla linea dettata dallo zio Georges Nahouda, il quale vedeva la dipartimentalizzazione come unica alternativa alla dominazione comoriana; e dall’altra, da Souffou Sabili, noto per le sue posizioni indipendentiste e per l’affinità con Saïd Mohamed Cheikh. Posto alla testa del partito tra 1960 e 1966, Souffou Sabili snaturò il MPM, sostenendo l’indipendenza dell’arcipelago (Idriss 2013).

Il 1966 fu un anno cruciale per la battaglia dipartimentale: con il trasferimento a Moroni dell’Ufficio del Tesoro – il 25 luglio 1966 – si concluse il passaggio di “scettro” da Dzaoudzi a Moroni. A Mayotte non restava effettivamente più nulla e i maoresi non tardarono a esprimere la loro collera: il 2 agosto 1966, il Presidente Cheikh decise impudentemente di recarsi sull’isola al fine di trovare un accordo. In realtà, Cheikh non riuscì neppure a varcare i confini dell’aeroporto a causa della presenza di centinaia di donne ad attenderlo e pronte a linciare pubblicamente. Il Presidente dovette battere la ritirata d’urgenza, ma a tale episodio seguirono numerose ritorsioni,

---

<sup>146</sup> Riportiamo l’estratto di una denuncia che esprime la portata delle rappresaglie dei *sorodats* nei confronti dei *serrez-la-main*: « Le mercredi 11 octobre écoulé, vers 17 heures, la nommée X, épouse de..., surveillant des TP [travaux publics], domicilié à M’tsapere, s’est rendu chez la nommée Y pour lui reprocher de ne jamais participer aux réunions organisées par le Mouvement des femmes de Mayotte. L’interpellée lui a fait savoir que ces réunions ne l’intéressaient pas et qu’elle considérait Saïd Mohamed Cheikh uniquement comme le chef du gouvernement. À la suite de cette déclaration, la nommée X a réuni plusieurs femmes de la localité et ensemble elles se rendirent chez Y, pénétrèrent dans son habitation et jetèrent dehors du mobilier et des objets divers. Puis, s’adressant aux nombreuses personnes du village qui s’étaient rassemblées, la nommée X a déclaré : « Au nom des Mayottais et de la Présidente..., apprenez que Y et sa famille ne doivent plus à compter de ce jour avoir aucun rapport avec la population de Mayotte qui doit les ignorer » (Idriss 2016).

<sup>147</sup> Dal 1974 i *Sorodats* del Movimento popolare maorese (MPM) crearono una milizia chiamata *fada mpango* volta a reprimere qualsiasi tipo di opposizione (Idriss 2013, 2016, 2017).

a seguito delle quali si innescò una vera e propria “*guerre de la chatouille*”. A volte le manifestazioni dei *Sorodats* sfociarono in veri e propri scontri con le milizie comoriane che, sprovviste di pistole, non esitavano a rispondere con il lancio di gas lacrimogeni. Peggio fecero però gli agenti francesi che si trovarono in più occasioni a esplodere colpi d’arma da fuoco per disperdere tali raduni. Fu proprio un proiettile sparato dalla polizia francese nel corso di una manifestazione a Mamoudzou che, il 14 ottobre 1969, ferì mortalmente Zakia Madi, una giovanissima *chatouilleuse*, divenuta una martire del movimento (Ibrahime 2012)<sup>148</sup>.

Il rancore contro il governo comoriano, che nulla concedeva ai maoresi, si acuì a seguito delle affermazioni scabrose che Madi Sabili, all’epoca ministro dell’Educazione, avrebbe rivolto a Zéna M’déré e alle altre *Chatouilleuses* che lamentavano il trasferimento dei loro mariti a Moroni: “Vos maris vous manquent... Ils sont affectés à Moroni et ils ne reviendront pas. Vous n’avez qu’à aller planter du gingembre pour les remplacer”<sup>149</sup> – detto in altre parole – le donne vennero invitate a « se gratter les fesses avec du piment » per placare la loro frustrazione sessuale, secondo il governo, la vera ragione della loro battaglia (Idriss 2016: 60-66). Le *Chatouilleuses* giurarono vendetta al governo comoriano e il clima sociale si fece infuocato. Il 3 agosto 1967, i protagonisti del movimento di resistenza maorese si riunirono a Sada e giurarono sul Corano<sup>150</sup> eterna fedeltà alla causa separatista e alla battaglia dipartimentale: un episodio passato alla storia come il “Giuramento di Sada” (*Serment de Sada*) (Idriss 2013). Il coinvolgimento della religione a fini politici non costituisce una novità alle Comore: l’Islam non soltanto facilitava la propaganda (diffusione di un messaggio politico) ma lo dotava di una certa sacralità, tale per cui il messaggio veniva presentato come la l’unica “Verità” possibile.

Parimenti, circolano numerosi racconti che collegano le *chatouilleuses* e il culto degli spiriti di matrice malgascia. Tra questi, uno dei più noti è certamente quello conosciuto come il “Patto delle *Chatouilleuses*” avvenuto a Pointe de Mahabou, un luogo sacro (*ziara*) situato lungo la costa tra M’tsapéré e Mamoudzou dove si narra sia stato sepolto il corpo di Andriantsouli. È proprio allo spirito dell’antico sultano che le *Chatouilleuses* si rivolsero per stringere un patto che avrebbe permesso a Mayotte di rimanere francese, sfuggendo una volta per tutte alla dominazione comoriana. Altri rituali ebbero seguito in altri luoghi sacri, ad esempio attorno alle rovine dell’antica moschea di Polé sulla *Petite-Terre*<sup>151</sup> (Blanchy 2012b).

---

<sup>148</sup> Il mercato coperto di Mamoudzou è stato ribattezzato “Zakia Madi” in sua memoria (Denis 2017). Per approfondimenti v. Martial (2005).

<sup>149</sup> Estratto dal documentario “Le portrait de Zéna M’déré”, 1991, RFO Mayotte, <https://www.youtube.com/watch?v=zbl5mbTaQyo>.

<sup>150</sup> Il rituale politico-religioso del giuramento sul Corano sarà ripetuto anche dai deputati afferenti alla lista elettorale di Ahmed Attoumani Douchina in occasione della sua elezione a presidente del Consiglio Generale (2008-2011) (Abdou N’Tro 2011).

<sup>151</sup> Sul rapporto tra luoghi sacri, pratiche culturali e trasmissione della memoria individuale e collettiva v. Bouffart 2009, Boinaïdi 2015, Madi 2005.

Sebbene alcune ricerche siano state dedicate al movimento delle *Chatouilleuses*, molti aspetti rimangono avvolti nel mistero: l'impegno politico delle donne, in prima linea durante le manifestazioni, è stato interpretato da alcuni autori come l'esito di una strumentalizzazione (Ibrahime 2012). Tendenzialmente escluse dal dibattito politico e da posizioni istituzionali, le *chatouilleuses* rappresenterebbero, secondo alcuni, un "fantoccio" governato dai veri dirigenti del MPM (Henry, Bamana, ecc.). Sembra quindi che il MPM utilizzò le donne come uno scudo dietro il quale proteggere le proprie aspirazioni: le donne venivano poste in prima fila perché ritenute politicamente più libere di manifestare rispetto agli uomini, invece più facilmente sottoposti a repressioni e ritorsioni da parte delle autorità locali. In effetti, sembra gli uomini del MPM non tollerassero ambizioni politiche da parte delle *Chatouilleuses* e che non appena queste le lasciavano trasparire – benché non fossero scolarizzate e non padroneggiassero la lingua francese, cosa che le poneva automaticamente fuori dalla competizione – gli uomini tendevano a marginalizzarle<sup>152</sup> (Idriss 2016).

Resta innegabile il ruolo di prim'ordine che la protesta delle donne maoresi ha svolto nell'evoluzione istituzionale di Mayotte; le *Chatouilleuses* hanno legittimato e propagandato una battaglia politica senza la quale, con molta probabilità, oggi Mayotte non sarebbe il 101° Dipartimento francese. Forti della loro autorità *coutumière*, ovvero della posizione sociale conferita loro dalla tradizione matrilocale (Blanchy 2012b), le *Chatouilleuses* presero in mano le sorti della loro isola mostrando la loro capacità di azione e di resistenza eccezionale, dato altresì il contesto musulmano.

La storia delle *Chatouilleuses* ha subito nel corso del tempo un processo di "canonizzazione" volto a farne un mito fondativo di Mayotte francese (Ibrahime 2012): in questa fase, molti degli aspetti più sinistri relativi alla condotta delle donne del movimento, come la violenta repressione messa in atto contro i *Serrez-la-main*, furono epurati dalla narrazione. Che il termine *chatouille* costituisca un eufemismo ne è convinto Mamaye Idriss (2016) secondo il quale:

« Derrière le terme se cachent des modes d'action plus ou moins violents tels que menaces, intimidations, mesures d'ostracisme, manifestations de rue mais aussi agressions physiques, confrontations avec les forces de l'ordre, jets de pierre, mise à sac de domiciles ».

Un'ultima particolarità delle *Sorodats wa Maore* riguarda la loro composizione etno-identitaria: stando ai racconti che i nipoti di alcune *chatouilleuses*, incontrati a Mayotte e a La Réunion, hanno voluto condividere con me, è emerso che le donne del Commando non fossero tutte maoresi, ma vi era un certo numero di donne anjouanesi. Come la nonna di Moussa – Koko

---

<sup>152</sup> Solo una di loro, Zaïna Méresse, vicepresidente del MPM, è giunta a ricoprire una carica elettiva come consigliera generale del comune di Pamandzi.

Fatima (“nonna Fatima”) – anziana combattente premiata per il suo sostegno alla causa dipartimentale con un diploma ufficiale e una casa. Malgrado ciò, Fatima ha dovuto attendere diverse decine di anni prima di ottenere il riconoscimento della nazionalità, essendo stata naturalizzata solo di recente (precisamente nel 2008). Queste donne anjuoanesi appaiono – agli occhi di chi scrive – delle antesignane della balcanizzazione dell’arcipelago, il cui posizionamento anticipò in un certo senso quelle crisi separatiste che flagelleranno l’arcipelago tra 1990 e 2008 (v. § 4.2).

### 3.3.2 LA CRISTALLIZZAZIONE DEL CONTENZIOSO FRANCO-COMORIANO

Ufficializzata la supremazia di Grande Comore nel 1969, le manifestazioni di dissenso esplosero a Mayotte, seguite da un periodo di forte instabilità sociale e politica: a partire dagli anni Settanta in gioco non vi sarà più solo la questione dell’autonomia ma l’accesso alla sovranità attraverso l’indipendenza, un balzo ideologico che giustificò la recrudescenza delle tensioni<sup>153</sup>. Sebbene sinteticamente, tratteremo di seguito gli eventi che fecero da preludio al cosiddetto “contenzioso franco-comoriano”.

Il ministro dei Dipartimenti e Territori d’oltremare, Pierre Messmer fu il primo, dopo Passot, a ribadire ai maoresi che la Francia non li avrebbe mai abbandonati, alimentando così gli afflitti separatisti da un lato (Mayotte) e indipendentisti dall’altro (Comore). La distanza ideologica tra le isole dell’arcipelago diviene evidente agli occhi di Messmer in occasione di una sua visita, il 31 gennaio 1972: se a Mayotte il ministro venne accolto calorosamente accompagnato dalle bandiere tricolore; alle Comore, gli diedero il benvenuto al coro di « *M’colo Nalawe !* », ovvero “Colono vattene!”, la frase comoriana dell’indipendenza (Cosker 2019).

Il 23 dicembre 1972 la Camera dei Deputati delle Comore votò – pressoché all’unanimità – una risoluzione con la quale si reclamava l’indipendenza dell’arcipelago (Maba Dali 2016). Il presidente del consiglio neoeletto Ahmed Abdallah – le cui pratiche repressive nei confronti dei maoresi lo confermarono degno erede di Saïd Mohamed Cheick (Idriss 2013) – assunse così l’incarico del negoziato “dans l’amitié et la coopération avec la France” (Béringer 2017). Le trattative ebbero luogo tra il maggio 1973 e il 15 giugno 1973, quando una dichiarazione comune fu sottoscritta dal presidente delle Comore e il ministro incaricato dell’oltremare. Gli Accordi Stasi/Abdallah annunciarono così l’avvio di un iter di consultazione popolare per l’indipendenza,

---

<sup>153</sup> Le pratiche repressive dei *Sorodats* del MPM non si limitarono al territorio maorese ma si estesero anche a Grande Comore: Moroni divenne un teatro di scontri a cielo aperto, numerosi episodi di violenza e di vandalismo furono ascritti ai membri del MPM (Idriss 2013; Combeau 2015).

previsto entro cinque anni dalla data degli accordi. Il primo referendum per l'autodeterminazione ebbe luogo il 22 dicembre 1974, un giorno memorabile per i maoresi che per la prima volta espressero formalmente la propria volontà di dissociarsi dal resto dell'arcipelago, rifiutando categoricamente l'indipendenza (circa il 65% dei maoresi vota contro l'indipendenza; viceversa il 95% della popolazione comoriana vota a favore) (Béringer 2017; Mama Dali 2016).

Alla domanda referendaria « *Souhaitez-vous que le territoire des Comores soit indépendant ?* » gli elettori furono chiamati a rispondere scegliendo tra una scheda di colore blu, rappresentativa del “sì” e una di colore giallo indicante il “no”. Tale sistema permetteva di superare i limiti dettati dall'analfabetismo che interessava la stragrande maggioranza della popolazione. In realtà, dietro alla scelta del colore si celava anche una strategia politica: i deputati comoriani scelsero il colore blu per il “sì” perché, come il verde, sono colori ritenuti propizi nella tradizione comoriana. Stando a tale ragionamento, la popolazione avrebbe tendenzialmente favorito il blu al giallo... (Legiard 2012).

Il 2 ottobre 1974, il MPM reclamò esplicitamente il diritto all'autodeterminazione di Mayotte, tuttavia il progetto di legge del 22 dicembre 1974 si riferiva alla “popolazione” delle Comore, non lasciando intravedere alcuna particolare presa in considerazione nei confronti della minoranza maorese (pari a circa il 10% della popolazione totale). La possibilità di una consultazione “isola per isola” emerse per la prima volta alla luce dei risultati del primo referendum, una proposta che fu subito accolta e difesa da numerosi intellettuali e politici non solo maoresi ma metropolitani<sup>154</sup> (Mama Dali 2016; Idriss 2013).

Con la legge del 3 luglio 1975 si dichiarò aperto il processo di accesso all'indipendenza delle Comore, che potrà concretizzarsi solo dopo aver consultato le popolazioni interessate tramite referendum. È qui interessante notare come lo Stato francese abbia adottato una nuova terminologia – popolazioni invece di popolo/popolazione – che preluderebbe alla possibilità di un conteggio “isola per isola”, un'opzione contraria però al diritto internazionale che postula l'intangibilità delle frontiere coloniali (Legiard 2012). Tale provvedimento fissava inoltre la possibilità di rivedere il progetto di legge – entro tre mesi – qualora una o più isole non fossero allineate alla volontà comune, e nel caso in cui non si riuscisse a trovare un accordo, la Francia avrebbe legittimato l'applicazione del testo alle sole realtà che lo avrebbero approvato, anche se questo avrebbe condotto al separatismo:

« Si la population de Mayotte exprime le désir, à la majorité des suffrages exprimés, de demeurer au sein de la République française, elle sera appelée, dans les deux mois qui suivent la proclamation définitive des résultats, à se prononcer sur le statut dont elle souhaite que Mayotte soit dotée » (Mama Dali 2016).

---

<sup>154</sup> Per approfondimenti sul sostegno metropolitano al separatismo maorese v. Béoutis 2017.

Sentendosi braccato e non volendo cedere di un passo, Abdallah sbaragliò le trattative il 6 luglio 1975 proclamando unilateralmente l'indipendenza delle Comore (riconosciuta dall'ONU il 12 novembre 1975 e dalla Francia nel 1976): il governo del nuovo Capo dello Stato venne però presto rovesciato – il 3 agosto 1975 – dal putschista Ali Soilihi<sup>155</sup>. Guidato da un'ideologia filocomunista, il governo di Ali Soilihi tentò di smantellare il sistema sociale tradizionale e le sue gerarchie, aggredendo in primis l'istituzione del *grand mariage* (“matrimonio consuetudinario”, v. § 9.2) alla base dell'organizzazione socio-spaziale comoriana, in particolare a Grande Comore (Lambek 2018: 23). Ornati di foulard color rosa, Soilihi e un centinaio di partigiani a seguito, annunciarono una marcia sulla *Petite-Terre* con l'intento di convincere la popolazione a unirsi all'indipendenza dell'arcipelago. Non sorprenderà sapere che Soilihi e i suoi furono duramente scherniti dalle donne e dovettero battere la ritirata sorpresi da una violenta sassaiola.

L'8 febbraio 1976 i maoresi furono chiamati a pronunciarsi una seconda volta sull'autodeterminazione – ovvero, scegliere tra entrare a far parte dello Stato comoriano o rimanere un Territorio francese d'oltremare – rispondendo alla seguente domanda:

« *Souhaitez-vous que Mayotte conserve ou abandonne le statut de Territoire d'outre-mer ?* ».

Il voto confermò i risultati della prima consultazione: il 99,4% degli elettori si pronunciò a favore dello *status quo* e quindi dell'appartenenza francese (Mama Dali 2016). Appena due settimane dopo, il franco francese rimpiazzò il franco CFA, valuta attualmente in corso alle Comore (Legiard 2012). La fedeltà manifestata da Mayotte “la Francese” non bastò a convincere la *République* dell'esigenza di un'integrazione dipartimentale: le specificità culturali e religiose rendevano l'isola difficilmente assimilabile alle logiche repubblicane e la presenza di un contenzioso territoriale sulla sovranità non ne favoriva certamente la progettazione (Béringer 2009). Ad eccezione delle dichiarazioni rilasciate nel febbraio 1976 dal segretario di Stato ai DOM-TOM Olivier Stirn, il quale annunciò che Mayotte sarebbe potuta diventare un Dipartimento entro il 1981 (Legiard 2012), negli anni successivi i vari capi di Stato allontanarono sempre più l'idea di una piena integrazione dell'isola, al contrario continuarono le negoziazioni con le Comore<sup>156</sup>. Ancora una volta, l'assenza di prospettive a medio e lungo termine si pone alla radice dei problemi politico-istituzionali di Mayotte.

---

<sup>155</sup> Ali Soilihi fu assassinato nel 1978 dal mercenario francese Bob Denard nel corso di un colpo di Stato, che riportò al potere Ahmed Abdallah il 13 maggio 1978, a sua volta ucciso nel 1989 (Legiard 2012; Vérin e Vérin 1999). Episodi come questi costellano la storia politica delle Comore che ha conosciuto negli ultimi quarant'anni una ventina di colpi di Stato.

<sup>156</sup> Nel dicembre 1985 Mitterand dichiarò pubblicamente che separare Mayotte dalle Comore fu un errore. Il primo presidente della Repubblica a fare visita a Mayotte fu Chirac nel 1986, il quale dichiarò l'impossibilità di una dipartimentalizzazione immediata, senza prima rimediare al ritardo socio-economico, una fase di recupero che non sarebbe potuta durare meno di cinque anni secondo Chirac (Legiard 2012).

L'incapacità – voluta o meno – di gestire tali specificità, unita all'inasprimento del contenzioso internazionale portò la situazione a cristallizzarsi attorno a uno statuto di "Collettività territoriale" *sui generis*: un ibrido istituzionale (né DOM né TOM) creato *ex nihilo*, ma che rimanda essenzialmente al principio di specialità legislativa retto dall'articolo 72 della Costituzione ("le nuove leggi sono applicabili a Mayotte su menzione espressa") (Béringer 2017). Riconosciuto ufficialmente il 24 dicembre 1976, questo statuto nasce come provvisorio: previsto inizialmente per una durata massima di tre anni, poi di cinque, esso sarà infine prorogato per oltre un quarto di secolo. Un'epopea statutaria che dipese essenzialmente da uno Stato che continuò a tergiversare su Mayotte: la popolazione maorese, che continuava a vivere nel terrore costante dell'abbandono da parte della Francia, non tardò a manifestare le proprie perplessità. Così, al fine di placare gli animi, l'articolo 1 della legge n° 79-1113 del 22 dicembre 1979 stabilì che:

« L'île de Mayotte fait partie de la République française et ne peut cesser d'y appartenir sans le consentement de sa population ».

Il contesto internazionale non si presentava in quegli anni favorevole al mantenimento della sovranità francese su Mayotte: l'ONU, l'Unione africana e la Lega dei Paesi arabi si schierarono prontamente a favore della Repubblica federale islamica delle Comore, esortando la Francia al rispetto dell'integrità territoriale dell'arcipelago e porre fine all'occupazione indebita (Legiard 2012). Con la Risoluzione 3385 del 1975, l'ONU condannò per la prima volta la Repubblica francese e riaffermò perentoriamente la sovranità della Repubblica federale islamica delle Comore sull'isola di Mayotte. Lo farà ininterrottamente fino al 1994, senza alcun risultato. Le Comore invece non hanno mai smesso di rivendicare l'isola<sup>157</sup> (Béringer 2009).

Alla base del contenzioso franco-comoriano vi sono due principi, talvolta incompatibili tra loro, ma entrambi riconosciuti dalla Carta delle Nazioni Unite (26 giugno 1945; art. 1, par. 2, 55 e 76) come diritti fondamentali nei processi di decolonizzazione ma, nel caso maorese, in contrasto tra loro: il principio di intangibilità delle frontiere ereditate dalla colonizzazione e il principio di autodeterminazione (Béringer 2009).

---

Terminato il bagno di folla, il presidente lasciò *Petite-Terre* per recarsi a Moroni e incontrare Abdallah. Il rischio di dipartimentalizzare un territorio sul quale non sarebbe possibile applicare la maggior parte delle leggi repubblicane condusse Chirac ad optare per una "politica dei piccoli passi" che avrebbe favorito lo sviluppo strutturale prima dell'accessione allo statuto dipartimentale, seguendo un procedimento inverso rispetto a quello delle altre "vecchie colonie". Nel 1997, il governo Jospin scartò ancora una volta l'ipotesi della dipartimentalizzazione, resa impossibile dalla conservazione dello statuto personale musulmano – in contrasto con alcuni principi fondamentali della Repubblica – e le continue condanne dell'ONU sulla sovranità (Béringer 2017).

<sup>157</sup> Cfr. Walker 2007.

Sulla base della norma “*uti possidetis juris*”<sup>158</sup>, il diritto internazionale fa prevalere il principio di intangibilità delle frontiere su quello di autodeterminazione; tuttavia, all’atto della decolonizzazione delle Comore (1974-1976), la Francia impose il rispetto del diritto all’autodeterminazione dei maoresi, validando un secondo referendum – da conteggiare “isola per isola” – antepoendo il diritto all’autodeterminazione al principio di intangibilità delle frontiere. Sebbene la Francia e gli stessi maoresi abbiano dimostrato ripetutamente come tale scelta non dipenda da logiche coloniali retroattive, ma da profonde fratture ideologiche tra gli abitanti dell’arcipelago, agli occhi della comunità internazionale Mayotte rimane un territorio comoriano occupato illegalmente da una potenza straniera (Béringer 2009). Un dualismo che riflette quello degli autori che si sono maggiormente interessati al contenzioso franco-comoriano: se alcuni propendono per il rispetto della norma dello *uti possidetis* (Caminade 2010; Salesse 1995); altri appoggiano la causa dipartimentalista quale unica alternativa alla soggiogazione comoriana e all’incombente disastro socio-economico (Mouhoutar 2011).

Il contenzioso franco-comoriano influenzò profondamente l’evoluzione istituzionale di Mayotte: dopo la forte presa di posizione avvenuta nel 1976, quando Mayotte divenne ufficialmente un Territorio francese d’Oltremare, separata dalle Comore indipendenti, la Francia si eclissò cristallizzando la società maorese in uno stato di letargia istituzionale e strutturale protrattosi per oltre venticinque anni (Maba Dali 2014). Se alla fine del XIX secolo la domanda era “che farsene di Mayotte una volta conquistato il Madagascar?”, in epoca postcoloniale la domanda si trasformò in “che farsene di Mayotte ora che il Madagascar e le Comore sono indipendenti, e ci ritroviamo nel mezzo di un complicato contenzioso internazionale piuttosto spinoso<sup>159</sup>?” (Boisdam 2009).

Come prevedibile, lo statuto provvisorio di “collettività territoriale” non fece altro che alimentare l’incertezza e la paura di un possibile ritorno nel complesso comoriano: è a causa delle esitazioni manifestate dalla Francia se la battaglia dipartimentale ha monopolizzato e influenzato per decenni l’intero universo politico maorese (Salesse 1995). Il trauma dall’abbandono, delle vessazioni e dalla cronica penuria di riso, zucchero, petrolio, medicinali, sapone ecc. (Idriss 2016) del “periodo *silgom*” ha marchiato nel profondo lo spirito dei maoresi: « *Le peuple de Mayotte ressemblait à un troupeau de chèvres abandonnés* » affermò Zéna M’Déré decenni più tardi. Lo spettro della miseria e delle malattie della povertà continua a popolare l’immaginario collettivo

---

<sup>158</sup> *Uti possidetis juris* ovvero “così come posseduto per legge”, norma di legge internazionale che colloca il rispetto dell’unità territoriale davanti al principio di autodeterminazione, negando così alle minoranze il diritto di secessione (Muller 2012). Per approfondimenti v. Quane 1998; Weller 2009; Oraison 2009.

<sup>159</sup> Il contenzioso politico franco-comoriano è stato assunto dalla Russia come precedente che avrebbe giustificato l’annessione della Crimea nel 2014, a discapito dell’Ucraina (Bonin 2017b).

della popolazione maorese, soprattutto tra i più anziani che non di rado, ripercorrendo le loro traiettorie di mobilità, lasciano emergere episodi particolarmente segnanti di tale epoca.

Rainati, per esempio, una donna sulla settantina residente a La Réunion da ormai quasi quarant'anni, ha condiviso con me il doloroso ricordo di quel periodo, vissuto con estrema lucidità essendo una delle nipoti di Zéna M'Déré, sua zia materna maggiore (*mamabole*). All'interno del suo lungo racconto che da Mayotte l'ha condotta a La Réunion, Rainati ci tiene a elencarmi tutta una serie di soprusi comoriani – dalle coltivazioni costantemente saccheggiate, al riso pieno di pietre destinato a Mayotte (a differenza di quello redistribuito a Grande Comore e Anjouan); fino allo scontro diretto occorso quando i comoriani tentarono di imbarcare – senza riuscirci – l'unico bulldozer rimasto sull'isola; o ancora quando il movimento popolare occupò ORTF o radio Mayotte<sup>160</sup> – l'ultima vera vestigia dell'apparato amministrativo coloniale – al fine di preservarla dal saccheggio. Lo smantellamento definitivo dell'antenna ORTF nel 1967 e la sua reinstallazione a Moroni, privò Mayotte di una stazione radio fino alla nascita di *France3 Mayotte* nel 1975 (Guébourg 2006).

Rainati è una donna fiera della battaglia del suo popolo e di sua zia Zéna, ma le cicatrici lasciate faticano a rimarginarsi e l'ipotesi di un eventuale ritorno nel girone comoriano costituisce ancora uno dei suoi peggiori incubi. Con mia grande sorpresa, al termine di quasi quattro ore di chiacchierata, Rainati assunse uno sguardo grave e profondo prima di trovare il coraggio di chiedermi: « Est-ce que Mayotte restera française à jamais ? » (Saint-Pierre, aprile 2019). Una domanda a cui risposi senza esitazione: “Ewa! (si!)” e in un baleno i suoi occhi tornarono a brillare sorridenti. Priva di alcuna certezza per l'avvenire istituzionale di Mayotte, la mia risposta rappresentò in realtà più un augurio che un'affermazione. La domanda di Rainati esprimeva tutto quello scetticismo che ha animato le discussioni sul separatismo di Mayotte, uno scetticismo che permane nell'immaginario collettivo incarnato nell'espressione *Ra Hachiri*, ovvero “restiamo in guardia” (da un eventuale ritorno al girone comoriano), motto raffigurato emblematicamente sulla bandiera del Dipartimento, scelto e approvato dal Consiglio generale il 23 luglio 1982 (Dumont 2005). Ascoltando le narrazioni dei più anziani sulla battaglia per la dipartimentalizzazione (1958-2011), non è raro cogliervi delle sfumature cosmologiche, come se la battaglia per “Mayotte francese” rappresentasse l'anno zero della contemporaneità: tutto ricomincia da lì.

Una ricetta tradizionale a base di manioca e banana cotti in una crema di cocco chiamata *gorbaly* può essere assunta, come suggerito da Lambek (2018), quale metafora del separatismo politico maorese, nonché di un inedito rovesciamento della tradizionale tensione tra globale e

---

<sup>160</sup> L'occupazione della radio coinvolse oltre 1.500 persone (pari a quasi il 5% della popolazione dell'epoca, in Idriss 2016). Seguirono scontri con la polizia che condurranno molti militanti a giudizio e Zéna M'déré in carcere (Ibrahime, 2012).

locale. Il termine *gorbaly*, distorsione del termine francese “globale”, divenne centrale nel dibattito politico regionale durante il referendum sull’indipendenza nel 1974. Stando a quanto riferito a Lambek dai suoi interlocutori, i maoresi erano persuasi dall’idea che un conteggio globale dei risultati del referendum (e non “isola per isola”) avrebbe rappresentato – per metonimia – la ricetta perfetta per il disastro economico, metaforicamente simboleggiato dal *gorbaly*, l’unica forma di sostentamento che sarebbe rimasta ai maoresi per sopravvivere se non si fossero liberati definitivamente dell’egemonia comoriana (Lambek 2018: 160). La metafora del *gorbaly* assume quindi, secondo chi scrive, un valore distopico, inteso nel suo significato di anti-utopia, una premonizione negativa che poggia su elementi noti nel presente. Il *gorbaly* fa da contraltare all’utopia dipartimentale, secondo la quale l’assimilazione alla Francia avrebbe scacciato la precarietà e condotto l’isola al benessere socio-economico e allo sviluppo strutturale, come aveva già fatto nel 1841...

Rifiutando categoricamente l’indipendenza dalla Francia, i maoresi hanno remato controcorrente rispetto alle dinamiche di decolonizzazione seguite dagli altri territori; questa scelta risulta doppiamente interessante in quanto fornisce un’alternativa al dualismo locale/globale che pare aver contribuito, nei paesi occidentali, all’emergere non solo di correnti nazionaliste e sovraniste, ma soprattutto di regionalismi, spesso ancor più insidiosi. I maoresi hanno così deciso di trascendere la loro dimensione regionale (Comore) per riorganizzare la propria appartenenza identitaria attraverso elementi locali e globali (legame diretto con la *métropole*)<sup>161</sup> (Lambek 2018: 167). C’è un motivo se la logica nazionalista non sembra in alcun modo attecchire nel contesto maorese: lungamente soggiogati, i maoresi non soffrirebbero di quel sentimento di nostalgia nei confronti di un passato glorioso, un’“età dell’oro”, la cui retorica permea i revivalismi nazionalisti contemporanei. Il loro presente è senza dubbio migliore del passato, sebbene la crisi migratoria comoriana stia minando il fragile equilibrio raggiunto; così ai maoresi non resta che volgere lo sguardo verso il futuro e agire nell’ottica della costruzione di un avvenire non *gorbaly* (Lambek 2018: 164).

---

<sup>161</sup> « The *gorbaly* story is about regional politics, in which the region is rejected for a local/global solution » (Lambek 2018: 167).

### 3.3.3 VERSO UNA DIPARTIMENTALIZZAZIONE PROGRESSIVA E ADATTATA

La Francia assunse una posizione di decisiva apertura nei confronti di Mayotte solo a metà degli anni Novanta nel Novecento, quando sistematici colpi di Stato e crisi secessioniste (Taglioni 2008) sconvolsero l'Unione delle Comore causando esodi di massa, soprattutto da Anjouan. Tale politica della responsabilità comportò, seppur in maniera progressiva e adattata, l'applicazione di nuovi codici giuridico-amministrativi, in particolare in materia di immigrazione. Nel 1994, l'introduzione dalla cosiddetta *visa Balladur* – il visto obbligatorio per Mayotte – modificò irrimediabilmente le ataviche relazioni interinsulari, trasformando improvvisamente parenti e amici in indesiderati clandestini (v. § 4.3).

L'evoluzione istituzionale di Mayotte assunse un ritmo più accelerato sul finire del millennio: nel 1999, il governo propose di sostituire lo statuto di “collettività territoriale” con un altro statuto provvisorio di “collettività dipartimentale”. L'anno successivo furono firmati a Parigi gli “Accordi sull'avvenire di Mayotte” – noti anche come *KATIBA* (“testo ufficiale” in *shimaore*) – volti a diluire progressivamente la specialità legislativa di Mayotte, fissando un calendario della durata di dieci anni. Il 2 luglio 2000 la popolazione fu chiamata a rispondere alla domanda:

« *Approuvez-vous l'accord sur l'avenir de Mayotte signé à Paris le 27 janvier 2000 ?* ».

Il 73% dei votanti si espresse a favore di tale evoluzione e con la legge n° 2001-616 dell'11 luglio 2001 la “collettività dipartimentale di Mayotte”, lo statuto più prossimo a quello di Dipartimento, venne riconosciuto ufficialmente (Béringer 2017; Legeard 2012; Abdou N'Tro 2011).

La riforma costituzionale del 2003 smorzò tuttavia gli entusiasmi della popolazione maorese: la costituzione dello statuto di COM (ex-TOM), creato *ad hoc* per regolare l'integrazione istituzionale di realtà regolate da statuti personali come Mayotte<sup>162</sup>, non fece altro che calcare sulle specificità utilizzandole come pretesto per il mantenimento di un trattamento speciale che – come si è detto per La Réunion – gioca spesso a sfavore di un reale sviluppo delle realtà ultramarine<sup>163</sup>. La denominazione di COM, riproducendo mascherate le medesime logiche

---

<sup>162</sup> A Mayotte i giorni che prevedono celebrazioni religiose musulmane sono festivi. La maggior parte degli uffici e dei commerci rimane chiusa il venerdì pomeriggio, giorno di preghiera (Maba Dali 2014). Mayotte è inoltre l'unico Dipartimento francese e regione europea in cui è possibile ascoltare cinque volte al giorno l'*adhan*, la chiamata islamica alla preghiera obbligatoria (*ṣalāt*). Anche le moschee di Saint-Denis, Saint-Louis e Saint-Pierre a La Réunion effettuano l'*adhat* ma non cinque volte al giorno e solo in determinati orari. Il primo appello all'alba è stato soppresso in quanto fonte di potenziale litigi interreligiosi.

<sup>163</sup> « Il en résulte des pratiques foncières effectives plurielles à la fois ancrées dans la « modernité » et dans la « coutume », dans le formel et l'informel et surtout à cheval sur toutes ces catégories » (Barthès 2009).

dello statuto di TOM – categoricamente rigettato dai maoresi sin dal 1976 – rischiava di far allontanare ancora una volta Mayotte dall’orbita della dipartimentalizzazione, agganciata solo due anni prima, dopo quasi mezzo secolo di castighi e battaglie (Béringer 2017).

In realtà, il processo di allineamento legislativo cominciò a prendere forma, e non proprio timidamente: ogni aspetto della vita quotidiana dei maoresi subì infatti sconvolgimenti epocali conseguenti alla riforma fondiaria e fiscale; all’abolizione della poligamia (2005); al ridimensionamento del ruolo dei *Cadi* (referenti giudiziari tradizionali); alla riforma del nome e del catasto<sup>164</sup>, solo per citarne alcuni (Blanchy 2002a, 2002b; Hory 2002; Denis 2017). Sebbene tali riforme non abbiano abolito totalmente i diritti derivanti dall’esistenza dello statuto personale (*coutumier*), esse hanno contribuito al suo progressivo smantellamento, interpretato da alcuni in termini di “impostura” (Blanchy, Moatty 2012a). La subordinazione del diritto consuetudinario al diritto comune repubblicano non rappresenta che il preludio alla prossima e definitiva scomparsa dello statuto personale a Mayotte (Ralser 2015).

Nel vortice di questi cambiamenti esistenziali, la popolazione cominciò a chiedersi se a un certo punto la dipartimentalizzazione obbligherà loro a scegliere tra la *République* e l’Islam. Una parte della popolazione allora cominciò ad assumere un atteggiamento più cauto nei confronti dell’evoluzione istituzionale, sostenendo la necessità di un allineamento adattato e progressivo, nell’arco di venti/venticinque anni; e chi invece, non considerava un’opzione quella di esitare ancora di fronte all’opportunità di divenire un Dipartimento *à part entière* quanto prima, al fine di velocizzare lo sviluppo economico e sociale dell’isola. Specchio della società, il partito MPM si spacca in due correnti: da un lato, il capostipite Younoussa Bamana<sup>165</sup> a favore di un allineamento graduale; e dall’altro il neonato MDM (*Mouvement départementaliste mahorais*, poi *Mouvement pour le Développement de Mayotte*), che reclamavano garanzie e un’evoluzione accelerata.

La legge organica del 21 febbraio 2007 tentò di accontentarli entrambi: l’evoluzione verso l’identità legislativa si accompagnò al tramonto del regime di tutela amministrativa, attraverso il trasferimento ufficiale del potere esecutivo della collettività dal Prefetto (ultima “reliquia” coloniale) al Consiglio generale. Il 16 dicembre 2008 la delegazione del MDM composta dal presidente del Consiglio generale Ahamed Attoumani Douchina e Saïd Omar Oili – suo

---

<sup>164</sup> Il nuovo statuto dipartimentale obbliga i maoresi a scegliere un cognome da trasmettere a livello intergenerazionale, abolendo il sistema di nominazione musulmano (Malbert 2012).

<sup>165</sup> Nei primi anni 2000 le condizioni di salute del “M’ze” si degradarono al punto da non poter più svolgere le sue funzioni presidenziali presso il Consiglio generale. Sostituito da Saïd Omar Oili dal 2004, Bamana morì nel 2007. Oili resterà in carica fino al 2008 – anno del rinnovo del Consiglio generale – a cui subentrerà Ahamed Attoumani Douchina (2008-2011) (Abdou N’Tro 2011).

predecessore – furono accolti all’Eliseo dal presidente Sarkozy<sup>166</sup>, che presentò per l’occasione un piano d’azione governativo chiamato “Patto per la dipartimentalizzazione di Mayotte” (Abdou N’Tro 2011). Il “Patto” venne sottoposto a consultazione popolare tramite referendum, indetto per il 29 marzo 2009 (decreto n° 2000-97 del 20 gennaio 2009) e ruotante attorno alla domanda:

*« Approuvez-vous la transformation de Mayotte en une collectivité unique appelée “Département”, régie par l’article 73 de la Constitution, exerçant les compétences dévolues aux régions et départements d’outre-mer ? »*

Ancora una volta, la popolazione si esprime quasi all’unanimità (95%) a favore della dipartimentalizzazione e il 31 marzo 2011 Mayotte fu ufficialmente riconosciuta “Collettività territoriale ultramarina unica (CTU) chiamata ‘Dipartimento’”. Questo statuto *à la carte* o “su misura” (Michelon 2009) – retto dall’articolo 73 – prevede un’assemblea deliberante unica<sup>167</sup> a cui corrisponde una collettività unica (CTU), con competenze dipartimentali e regionali. L’esempio maorese fece da precursore ad altri due dipartimenti d’oltremare (che seguirono però un processo inverso, da DOM a CTU) – Martinica e Guyana francese – le quali optarono per il passaggio allo statuto di CTU nel dicembre 2015 (Béringer 2017).

Il processo di dipartimentalizzazione, avviato ufficialmente a partire dal riconoscimento del 31 marzo 2011, richiese un’applicazione progressiva di leggi e regolamenti nazionali e degli adattamenti dettati dalla situazione particolare del contesto maorese. Un periodo di transizione rimase quindi necessario proprio per colmare il grande divario economico e sociale con le altre realtà d’oltremare, un divario causato essenzialmente da una politica erratica e improduttiva – perché priva di prospettive a lungo termine e di investimenti strutturali – nonché da un “valzer di statuti” (Rouchoux 2015) profondamente inegualitari (Maba Dali 2014).

La definizione più prossima a quella di Dipartimento fornita generalmente dai maoresi è quella di “welfare state”, uno Stato di benessere che garantisce i suoi cittadini al rispetto dei loro diritti fondamentali (*sirkali*, “amministrazione statale”). Purtroppo all’applicazione parziale delle regole repubblicane ha corrisposto una parziale attribuzione dei contributi di solidarietà (RSA)<sup>168</sup>,

---

<sup>166</sup> Il presidente Sarkozy viene ricordato come colui che ha effettivamente dato una sferzata ad un processo di assimilazione lento e farraginoso. Per lo stesso motivo, viene menzionato dai gruppi di mobilitazione contro il carovita come il “padre della vie chère” (Bonin 2017b).

<sup>167</sup> La collettività unica prevede il raggruppamento dell’assemblea regionale e dell’assemblea dipartimentale, causando un “iper-centralizzazione” dell’esecutivo, cosa che non avviene ad esempio nel DROM di La Réunion.

<sup>168</sup> A Mayotte il reddito di solidarietà (RSA) è pari al 25% del montante nazionale. Questo dispositivo è stato introdotto nel 2012 a seguito delle pressioni esercitate dalla mobilitazione del 2011 (Legéard 2012). A differenza di La Réunion, solo 16.000 persone (circa 6% della popolazione, che ricordiamo è composta per oltre la metà da minori) beneficia di prestazioni sociali (assegni e RSA) a Mayotte. Questa discrepanza con La Réunion è data da due fattori: il primo è l’irrisorietà delle indennità a fronte di una burocrazia troppo invadente; secondo, la maggior parte dei poveri resta esclusa da tali dispositivi in quanto priva di documenti e quindi non eleggibile per le prestazioni sociali (Merceron 2020).

assegni sociali, ecc.) e una loro netta revisione al ribasso rispetto alle cifre previste presso le altre realtà dipartimentali. Questa disparità di trattamento (Math 2012), dettata dalla necessità di un allineamento istituzionale progressivo e adattato, costituisce uno dei fattori alla base della mobilità maorese verso La Réunion e la *métropole* (v § 5.2).

Anche qui, come presso i Dipartimenti di “prima generazione”, i limiti del processo di assimilazione non tardarono a mostrarsi: l’allineamento agli stili di vita nazionali – motore dei meccanismi di deculturazione (prima fase dell’assimilazione) – non solo ha comportato una subitanea demolizione delle attività tradizionali, ma ha contribuito alla trasformazione delle abitudini di consumo degli autoctoni, progressivamente riaccurati a modelli di vita importati (particolarmente evidente sul piano dell’alimentazione). In linea con gli altri DOM francesi, l’economia di Mayotte si caratterizza per uno sviluppo di tipo esogeno poggiato su di un rapporto commerciale quasi esclusivo con l’*Hexagone*, un monopolio che frena considerevolmente lo sviluppo di un mercato interno; la disoccupazione; le forti disparità di trattamento rispetto ai funzionari metropolitani delocalizzati temporaneamente a Mayotte (beneficiando non di rado di salario quadruplo rispetto a quello dei maoresi) hanno in breve generato un forte disappunto nella popolazione soffocata dalla *vie chère*.

Nonostante l’emergenza socio-economica imperversasse già da tempo sul territorio, Mayotte non prese parte, alla grande mobilitazione sociale esplosa nei dipartimenti francesi delle Antille nel 2009. Un’astensione motivata principalmente dal fatto che l’isola si trovava nel pieno delle negoziazioni per l’accessione definitiva allo statuto dipartimentale. È infatti bastato attendere la fine di settembre 2011 per assistere a quello che è stato definito il “primo conflitto dell’era dipartimentale” (Math 2012): uno sciopero generale contro la *vie chère* che in quarantasei giorni ha raggiunto un’ampiezza tale da sfociare in rivolta popolare.

Il sentimento di ingiustizia espresso dalla popolazione sarebbe rivelatore in realtà di un malessere sociale più profondo, alimentato dal più ampio processo di “occidentalizzazione” dei consumi, delle mode e dei canali di distribuzione, conseguenza della presenza sempre più importante di *métropolitains* e di conterranei di ritorno<sup>169</sup> che – importando nuovi stili di vita – hanno contribuito a sconvolgere rapidamente gli equilibri economici e sociali dell’isola. Non è un caso se lo sciopero del 2011 – il primo vero attacco frontale dei maoresi verso lo Stato (Halidi 2018) – è noto alle cronache come la “rivolta delle *mabawas*”<sup>170</sup> (Roinsard 2014). Le abitudini alimentari dei maoresi si sono modificate dapprima lentamente – a partire dalla seconda metà

---

<sup>169</sup> I maoresi di ritorno sono chiamati “*Je-viens-de*” da chi è rimasto a Mayotte, per approfondimenti v. § 6.1.2.

<sup>170</sup> Le *mabawas* è il termine impiegato a Mayotte per indicare le ali di pollo importate e vendute a basso costo. Per approfondimenti sulla “rivolta delle *mabawas*” v. Math 2012; Moreau, Marszek, 2012; Legeard 2012.

degli anni Ottanta – a seguito della diffusione della rete elettrica (congelatori, frigoriferi) e l’arrivo delle bombole di gas, le quali stanno progressivamente soppiantando la tradizionale cottura su fuoco a legna<sup>171</sup>. L’emergere di nuove gerarchie socio-economiche è stato accompagnato da una metamorfosi dei consumi che ha comportato da un lato un parziale abbandono del regime alimentare tradizionale (con conseguente caduta del mercato agro-alimentare locale) e dall’altro la progressiva introduzione di abitudini esogene, paradossalmente più convenienti ed accessibili a tutti. Tra 1980 e 2000 hanno fatto la loro comparsa sul mercato le mele, le patate, e soprattutto le ali di pollo, importate dal Brasile e dalla Francia. Ignorate fino ad alcuni decenni fa, le alette di pollo fritte o alla griglia costituiscono oggi una portata consumata quotidianamente dai maoresi. Il successo di questo alimento deriverebbe essenzialmente da due fattori: il formato e il prezzo. “Il gusto infatti cambia, influenzato dall’accessibilità economica” (Cottino 2013: 83) e le *mabawas* rappresentano una di queste “felici scoperte”: esse costituiscono infatti la sola fonte proteica di origine animale accessibile alla quasi totalità della popolazione (Aboudou *et al.* 2019).

Le *mabawas* sono generalmente vendute congelate nei piccoli negozi di villaggio (*douka*)<sup>172</sup> in confezioni da dieci chilogrammi, una quantità che rischia di rivelarsi eccessiva anche per le famiglie più numerose. Tale eccedenza rispetto ai reali fabbisogni potrebbe nascondere in realtà una precisa strategia di marketing, volta alla rapida fidelizzazione del consumatore per mezzo della sovraofferta commerciale. Tenuto conto delle difficoltà di conservazione dovute talvolta alla mancanza di corrente elettrica e di congelatori domestici, l’extra-convenienza delle confezioni “formato famiglia o ristorante” hanno contribuito a creare nei consumatori una sorta di dipendenza da abuso alimentare che ha rapidamente condotto ad un progressivo aumento dei consumi. Ma il basso costo delle *mabawas* nasconde una delle verità pressoché assolute del mondo dell’alimentazione: la cattiva qualità delle materie prime. Tanto amate quanto dannose, le *mabawas* – esclusivamente d’importazione – costituiscono perlopiù degli scarti produttivi dell’industria agro-alimentare, dallo scarso apporto nutrizionale ed inequivocabilmente insalubri: le alette sono infatti costituite dal 42% di grassi, la maggior parte dei quali acidi grassi saturi. Alimenti di “serie Z”, invendibili in Europa e in Brasile e tuttavia esportabili in quelle aree del mondo caratterizzate da limitate risorse e possibilità zootecniche.

---

<sup>171</sup> Come detto, si tratta in realtà di un parziale abbandono delle abitudini tradizionali (Denis 2015): le lunghe cotture nelle grandi *marmites* sul fuoco vivo restano un elemento imprescindibile delle celebrazioni comunitarie connesse principalmente alla commemorazione della vita del Profeta (Ramadan, Giorno dell’Aid, *Maulida*, ecc.) e in occasioni private (*manzaraka*, “festa di matrimonio”; *shidjabu*, rituali di benedizione islamica organizzati da famiglie, villaggi o associazioni, durante i quali si recitano preghiere propiziatorie volte ad allontanare i pericoli).

<sup>172</sup> Solo a Mamoudzou e Kawéni sono presenti centri commerciali che ospitano le catene della grande distribuzione. Il termine *douka* è di origine indiana – *dukan* “negozio” – e si è diffuso, con diverse declinazioni, nella zona sud-occidentale dell’Oceano Indiano e dell’Africa centro-orientale, dove i commercianti indiani hanno storicamente rivestito un ruolo di punta. Per molto tempo infatti la rupia indiana è stata la moneta principalmente utilizzata in Africa orientale.

Il successo delle *mabawas* a Mayotte può essere paragonato a quello delle *sipi* a Tonga (Cottino 2013). Le costolette d'agnello importate (*sipi* in tongano) rappresentano degli scarti di lavorazione “visibilmente malsani” che tuttavia gli abitanti di Tonga, caratterizzati da una particolare predilezione per gli alimenti grassi e oleosi, trovano irresistibili<sup>173</sup>. Le *sipi* sono state introdotte a Tonga negli anni Settanta del XX secolo, trasportate all'interno di grandi container provenienti dalla Nuova Zelanda, e sebbene pare che all'inizio non piacessero a nessuno, oggi costituiscono una portata immancabile del pasto della domenica. Anche qui è evidente quanto il livello socio-economico delle famiglie influisca sulle scelte alimentari: i re e i nobili tongani seguono un regime alimentare “più sano” rispetto ai loro concittadini, preferendo alle *sipi* i migliori tagli importati dall'Australia e dall'Europa. Come le *mabawas* a Mayotte, le *sipi* a Tonga costituiscono l'emblema delle disuguaglianze economiche e sociali, nonché dei sistemi di potere o “biopolitiche” che intrecciano su scala globale interessi commerciali sovranazionali. Questi alimenti d'importazione contribuiscono, insieme ad altri sempre più richiesti dal mercato locale (bibite gassate, dolci e preparati industriali, ecc.), ad aggravare lo stato di salute della popolazione, già interessata da alti tassi di obesità e diabete di tipo 2<sup>174</sup>. Secondo i risultati raccolti nel corso dello studio *Maydia* (Solet, Baroux 2009), realizzato a Mayotte nel 2008, è emerso che l'obesità interessa circa una donna su due (47%), una percentuale sei volte maggiore rispetto agli uomini. Il diabete – *uwade wa sucari* (“la malattia dello zucchero” in shimaore) – invece colpisce circa l'11% della popolazione (9,6% degli uomini e 11,6% delle donne), il tasso raddoppia però tra i più anziani (60-69 anni), dove uno su quattro (26%) soffre di diabete (Aboudou *et al.* 2019).

I grandi sforzi e sacrifici a cui i maoresi si sono sottoposti per essere riconosciuti come “interamente francesi” continuano a scontrarsi con la rigidità di un sistema che, nell'impossibilità materiale di rispondere alle sue obbligazioni, continua a farne dei “francesi completamente a parte”, privandoli ancora di una larga fetta di diritti e applicando normative che non collimano con il diritto nazionale<sup>175</sup> (v. § 4.4). La prosecuzione di tale trattamento discriminatorio è alla base di altre manifestazioni sociali violente, come quelle che infiammarono l'isola nel 2016 e nel 2018, quando gruppi di cittadini – stanchi del clima di insicurezza, dalla criminalità dilagante e

---

<sup>173</sup> L'importazione di *sipi* è stata bandita dal governo delle Figi nel 2000 (Cottino 2013).

<sup>174</sup> L'alimentazione maorese risulta oggi particolarmente ricca di carboidrati (riso stufato, manioca, platano e frutto dell'albero del pane fritti o cotti alla griglia, consumati quotidianamente in grandi quantità), zuccheri (succhi di frutta artigianali e industriali, bibite gassate, dolci) e povera di proteine (principalmente pollo, poi uova, pesce ma in minore misura, pochi legumi, frutta fresca e prodotti caseari) a causa del prezzo elevato e dalla disponibilità variabile. Questo regime alimentare, combinato a uno stile di vita generalmente sedentario, favorisce alti livelli di glucosio nel sangue (iperglicemia), uno dei principali fattori di rischio di diabete tipo 2 insieme all'obesità. Per approfondimenti si rimanda all'indagine condotta dal sociologo Daniel Guyot (2013a) a proposito dei comportamenti alimentari a Mayotte.

<sup>175</sup> Sull'applicazione del CESEDA (*Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile*) a Mayotte v. § 4.4.

dall'immobilismo delle autorità – decisero di farsi giustizia da soli attraverso azioni di *décasage*<sup>176</sup> – sfratto coattivo dei clandestini – e di distruzione delle loro abitazioni (Halidi 2018).

Il problema maorese sta a monte, come ha avuto modo di spiegarmi approfonditamente Mohamed M'trengoueni, antropologo e agente presso il Consiglio dipartimentale di Mayotte:

M. M'trengoueni: L'aspiration des Mahorais à devenir département, à rester dans le giron français, ce n'est pas du tout la même longueur d'onde que les Français à vouloir rester à Mayotte, ils n'ont pas besoin d'objectifs, la France a ses intérêts géopolitiques et les Mahorais ont leurs intérêts sociaux (Mamoudzou, aprile 2019).

La mancanza di un orizzonte condiviso – interessi geopolitici nazionali vs interessi sociali locali – sarebbe quindi alla radice dei mali della società maorese: ricercando la sua indipendenza dal girone comoriano, ma priva di afflati nazionalisti, la popolazione maorese si trova oggi “ingabbiata”, nel senso di totalmente dipendente dalla *métropole*, che però continua a eludere le richieste della popolazione in preda a una drammatica crisi sociale e migratoria (in entrata e in uscita). Mayotte ha rappresentato e continua a rappresentare, agli occhi della sua popolazione, una (ex-)colonia dimenticata: la noncuranza manifestata dai media nazionali nel corso della lunga battaglia dipartimentale ha fatto sì che nel 2011, all'atto del riconoscimento di Mayotte quale 101° Dipartimento della Repubblica, la maggior parte dei francesi continentali ignorassero l'esistenza di tale luogo e, in certi casi, è ancora così. I rari reportage dedicati al contesto maorese tendono a limitarsi all'esposizione degli aspetti negativi (povertà, criminalità, crisi sanitarie e ambientali), rimanendo invece totalmente acritici rispetto ai deficit governativi causati da politiche pubbliche claudicanti (Math 2012). Tale narrazione avrebbe fortemente inficiato alla costruzione di un immaginario positivo di Mayotte, e ancor meno di un immaginario turistico<sup>177</sup>.

Come La Réunion (Médéa 2010), Mayotte è alla ricerca della sua identità economica e sociale: gli effetti della dipartimentalizzazione sulla cultura e le pratiche tradizionali cominciano a essere osservabili ma non sono che all'inizio. La differenza rispetto alle altre realtà dipartimentali è che qui l'Islam pone certamente un freno alla deculturazione: secondo lo storico riunionese Wilfrid Bertile (2012b), il caso maorese potrebbe davvero aprire uno strappo nelle logiche dipartimentali, mostrandone i limiti e proponendo un'alternativa all'assimilazione *tout court*. Riusciranno le istanze laiche repubblicane e quelle religiose musulmane a raggiungere un accordo capace di rispondere ai bisogni dei maoresi senza necessariamente sconvolgerne l'ambiente culturale? Rispondere, anche se parzialmente, a tale questione è uno degli obiettivi di questa ricerca.

---

<sup>176</sup> Termine coniato a Mayotte per descrivere le spedizioni punitive organizzate per contrastare l'installazione di comoriani clandestini e quindi l'estensione delle bidonvilles. V. Alaoui *et al.* 2019.

<sup>177</sup> Sull'assenza di un immaginario turistico di Mayotte sul continente v. Gay 1999; Regnault 2016.



PARTE SECONDA  
ORIZZONTI MOBILI



*« Horizons point to the fact – and are implicit in the understanding – that the human condition is a historical condition, one in which acting in the present always supposes orientations with respect to past and future ».*

(Lambek 2018:11)

Nel primo capitolo è stato osservato come le realtà insulari del canale di Mozambico condividano una lunga storia culturale profondamente condizionata proprio dall'intensa circolazione interna dei loro abitanti e come il colonialismo abbia contribuito a modificare a più riprese la mobilità nell'intera regione. Restringendo però il campo all'arcipelago delle Comore, sembra però che l'omogeneità culturale e i traffici incessanti che caratterizzano storicamente le differenti comunità non abbiano realmente mai condotto (né prima né dopo il colonialismo) alla costruzione di una reale unità politica, economica, giuridica e istituzionale e quindi di un sentimento di condivisione identitaria sovra-insulare comoriano (Maba Dali 2014). Il posizionamento e le peculiari caratteristiche geo-morfologiche – alla radice delle ancestrali rivalità tra i “sultani battaglieri” (Faurec 1941; Martin 1984) – sembrano invece aver condotto alla formazione di un sentimento di *iléité*<sup>178</sup> (Halidi 2018), che i recenti risvolti secessionisti avrebbero contribuito a esacerbare. A prova di tale forte separatismo, esiste un adagio comoriano che descrive in maniera caricaturale le diverse popolazioni dell'arcipelago: “Pendant que le Mohélien dort, que le Mahorais danse, que le Grand comorien défend son honneur, l'Anjouanais commerce et accumule de l'argent” (Abdillahi 2012).

La battaglia dipartimentale di Mayotte è stata sovente interpretata come la storia di una “cieca” fedeltà alla Francia (Maba Dali 2016), dato che – a più riprese – l'isola è stata abbandonata a sé stessa anche sotto la sovranità francese. La secolare inferiorità demografica ed economica di Mayotte rispetto a Grande Comore (Ngazidja) e Anjouan (Nzwani), più densamente popolate e più nettamente stratificate, giustificherebbe già di per sé la postura francofila assunta dai maoresi: in epoca coloniale, l'accesso all'educazione veniva garantito solo ai membri delle élite – rare a Mayotte e comunque afferenti a famiglie originarie delle due isole sopracitate – che assunsero

---

<sup>178</sup> Il concetto francese di *iléité*, con cui si indica il sentimento di appartenenza identitaria e culturale propria a uno specifico spazio insulare, potrebbe essere reso in italiano con il termine “isolanità” come proposto di Jacopo Bassi nella sua traduzione di un testo di Alberto Vieira (2016). Mentre con il termine “insularismo” si tende a sottolineare il carattere politico delle manifestazioni e delle rivendicazioni insulari. Per approfondimenti sul tema v. Bernardie-Tahir 2011; Bonnemaïson 1990; Moles 1982.

cariche di livello all'interno dell'apparato coloniale<sup>179</sup> (Lambek 2018: 20). In realtà, furono le particolari strategie coloniali ad aver favorito la creazione e il mantenimento di un legame speciale con Mayotte, unica realtà conquistata senza l'uso delle armi e per molti decenni la sola colonia in un mare di protettorati (Maba Dali 2016). Il colonialismo contribuì a rendere ancora più acute le rivalità e il contrasto ideologico all'interno dell'arcipelago, favorendo la costruzione di un'inedita identità maorese, piuttosto ermetica, sganciata dall'orbita comoriana<sup>180</sup> (Idriss 2013). È in tal senso che Roinsard (2014a) parla della società maorese come “un crocevia migratorio rivelatore degli effetti della politica postcoloniale francese”. La separazione di Mayotte dal resto delle Comore rappresenta il perno della storia recente, l'impalcatura che regge il senso di appartenenza insulare contemporaneo. La resistenza maorese al predominio comoriano manifestata nei lunghi anni bui costituisce, nella biografia della maggior parte dei maoresi, la cornice di un'epoca – vissuta o appresa – durante la quale sono state riscritte le alleanze territoriali, le appartenenze insulari, nonché le coincidenze identitarie individuali.

Nel suo ultimo libro, *Island in the stream* (2018), Micheal Lambek ripercorre e reinterpreta oltre quarant'anni di ricerca a Mayotte, analizzandone il cambiamento culturale attraverso la metafora degli “orizzonti mobili” (temporali, geografici, sociali e psicologici) che “si espandono o si ritraggono in risposta alle circostanze politiche e sociali” (Lambek 2018: 11).

« Horizon [is] an apparent line separating the sky from the earth, which retreats as one approaches it » (Lambek 2018: 14).

La metafora dell'orizzonte che Lambek prende in prestito dalle riflessioni del filosofo tedesco Hans-Georg Gadamer (1985) ammorbidisce i confini tra la fine di un prima e l'inizio di un dopo che caratterizza ogni esperienza, la quale tende così ad assumere la forma di flusso, una corrente diretta verso un orizzonte in movimento, non da raggiungere ma da attraversare, esperire e superare<sup>181</sup>. Questa prospettiva si rivela particolarmente utile ad afferrare ciò che vi è di più sfuggente: *change in motion*, il cambiamento nel suo divenire, catturato in presa diretta (Lambek 2018: XXV).

« Every experience has implicit horizons of before and after, and finally merges with the continuum of the experiences present in the before and after form the one flow of experience » (Gadamer 1985: 216 in Lambek 2018: 16).

---

<sup>179</sup> È l'isola di Anjouan ad aver fornito all'amministrazione coloniale e postcoloniale il maggior numero di funzionari pubblici (Blanchy 2002a: 681). Per approfondimenti v. Richard 2009; Denis, Rezzi 2011.

<sup>180</sup> Questo ermetismo, che si colloca alla radice di quel malessere identitario e sociale rinominato “schizofrenia maorese” (v. § 10.4), sarebbe stato alimentato da un doppio risentimento maturato, da un lato nei confronti dei comoriani e dei loro meccanismi di soggiogazione, e dall'altro, nei confronti della Francia che sembra aver abbandonato i maoresi a più riprese.

<sup>181</sup> « A horizon is not a rigid frontier, but something that moves with one, and invites one to advance further » (Gadamer 1985 in Lambek 2018: 16).

## Capitolo 4

### LA “QUESTIONE MAORESE”

Con “questione maorese” si indica comunemente l’insieme dei fattori che fanno di Mayotte un’“eccezione” nel panorama dei Dipartimenti francesi d’oltremare: rifiuto dell’indipendenza e separazione politica dall’arcipelago comoriano; contenzioso internazionale; dipartimentalizzazione tardiva; assimilazione progressiva e adattata; onnipresenza della religione islamica, influenza di culti e pratiche afro-malgasce; crisi migratoria e sanitaria; povertà e cronico ritardo strutturale ecc. Tutti questi elementi fanno di Mayotte “un’isola nella corrente” (Lambek 2018), una realtà profondamente condizionata dai flussi storici, politici e sociali. Con i suoi orizzonti in costante movimento, Mayotte assume per Lambek l’immagine del fiume eracliteo, la cui apparente immutabilità nasconde in realtà profondi e incessanti mutamenti (Lambek 2018: 281-282)<sup>182</sup>.

In questo capitolo, l’analisi verterà sui “corridoi migratori” tra le Comore e i territori limitrofi al fine di illustrare l’evoluzione delle dinamiche migratorie della regione e indagare i freni e le leve della mobilità maorese e comoriana. Sebbene sintetica, questa esplorazione storica della mobilità si presenta come imprescindibile per la comprensione della situazione contemporanea di Mayotte e delle circolazioni maoresi. In effetti, tentare di comprendere la “questione maorese” come incapsulata e sganciata dalle dinamiche che la circondano sarebbe non soltanto impossibile, ma controproducente. Le ragioni alla base della specificità maoresi possono essere comprese solo tenendo conto del paesaggio arcipelagico e delle traiettorie postcoloniali dell’intera regione.

#### 4.1 MOBILITA’ COLONIALI E DIASPORA COMORIANA

Come è stato accennato nel primo capitolo, l’arrivo dei coloni francesi sconvolse irrimediabilmente le circolazioni nel canale di Mozambico, dapprima mettendo fine alle incursioni piratesche malgasce che flagellavano l’isola da secoli, limitando altresì lo strapotere e le sanguinarie rivalità dei “sultani battagliaieri”; e successivamente, riorganizzando il sistema dei trasporti e dei commerci via mare.

Tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, esistevano essenzialmente due i corridoi migratori comoriani, uno diretto a Zanzibar, l’altro verso il Madagascar. L’isola di Zanzibar, già

---

<sup>182</sup> « The stream expressed the human condition of historicity, a condition at once of location and of movement » (Lambek 2018: 282).

eletta a rifugio politico dai sultani battaglieri (Blanchy 1998) – nonché tradizionale snodo commerciale tra Africa, Medio Oriente e India – si attestò quale “polo di attrazione religiosa” per gli studenti in scienze islamiche della regione (Sakoyan 2011). L’attrattiva economica e politica del Madagascar eclissò presto l’ascendenza esercitata da Zanzibar, affermandosi quale destinazione privilegiata della mobilità comoriana. La Grande Ile si impose infatti come centro di formazione e d’impiego civile e militare per amministratori e funzionari coloniali scelti tra le élites aristocratiche dell’arcipelago (Berger, Blanchy 2014). Allo stesso tempo, la colonia del Madagascar offrì riparo a numerosissimi contadini comoriani espropriati, i quali si installarono nelle zone urbane centro-settentrionali (Antananarivo, Fianarantsoa, Majunga, Nosy Be, Diégo-Suarez). Il Madagascar era sede inoltre dell’armata francese, a cui un gran numero di comoriani afflù nel corso della Seconda Guerra mondiale: l’arruolamento militare, come le assunzioni presso la *Compagnia delle Messagerie Marittime*<sup>183</sup> contribuì alla creazione del “corridoio” diretto verso la Francia metropolitana, che assunse dimensioni imponenti tra 1960 e 1980 (Sakoyan 2011).

I due principali corridoi migratori furono presto messi in ombra dalle inedite opportunità professionali offerte dall’apertura del Canale di Suez, che diede origine a una nuova rete di scambi tra le realtà insulari dell’Oceano Indiano (Zanzibar, Diego Suarez, Comore, Majunga, La Réunion, Mauritius) e la Francia continentale. La presenza della *Compagnia delle Messagerie Marittime*, che nel 1885 iniziò a utilizzare le isole nell’Oceano Indiano sud-occidentale come punti di scalo lunga la rotta verso l’Australia, marcò profondamente l’immaginario locale dell’altrove e della migrazione: furono infatti numerosi i comoriani a imbarcarsi sulle navi come cuochi e manovali (*Ibidem*). Se nella prima parte del XX secolo, la tradizione dei “principi avventurieri” (Sidi 1998: 270) si rinnovò grazie alla migrazione di studenti, operai e personalità religiose verso Zanzibar e Madagascar, tra 1946 e 1975, furono i “navigatori” – così venivano chiamati i comoriani (in particolare i grancomoriani) a servizio delle compagnie di messaggeria marittima francesi e internazionali – a ribadire la loro indole avventuriera (Guébourg 1995). Tra 1950 e 1960, una buona parte dei “navigatori” decise di installarsi in *métropole*, principalmente a Marsiglia e in altre località portuali (Dunkerque, Nantes, Bordeaux, Le Havre, Toulon, Nice), nella periferia parigina e in altre città a vocazione universitaria (Lyon, Toulouse, Poitiers, Aix-en-Provence) (Abdillahi 2012). La distribuzione geografica contemporanea dei comoriani presenta una forte continuità con le installazioni dei “navigatori” (Gueboug 1995), alcuni dei quali

---

<sup>183</sup> Prima chiamata *Messageries Nationales* poi *Messageries Impériales*, la *Compagnie des Messageries Marittimes*, fondata a Marsiglia a metà del XIX secolo, è stata la compagnia di spedizioni mercantili marittime (postali e commerciali) che offrì per la prima volta dei collegamenti diretti e costanti tra le colonie e la Francia.

sono rientrati alle Comore arricchiti economicamente, altri invece sono rimasti in *métropole* diventando un punto di riferimento per i candidati alla migrazione (Blanchy 1998).

Non solo le dinamiche coloniali, anche il processo di decolonizzazione provocò uno sconvolgimento delle circolazioni migratorie della regione, in particolare a seguito di alcuni eventi quali:

- indipendenza del Madagascar (1960);
- indipendenza di Zanzibar (1963) e cacciata dei comoriani (1964-1972);
- inasprimento del contenzioso franco-comoriano su Mayotte e indipendenza delle Comore (1970-1975);
- massacro di Majunga (1976).

La successione di tali avvenimenti diede origine a un flusso di esodati comoriani verso Mayotte, La Réunion e la Francia metropolitana: un fenomeno noto alle cronache come “diaspora comoriana”.

Con la proclamazione dell’indipendenza del Madagascar nel 1960 e di Zanzibar nel 1963, i tradizionali spostamenti interinsulari divennero via via più complicati. Tra 1964 e 1972 Zanzibar divenne teatro di tragici scontri tra l’*Afro Shirazi Party* guidato da Abeid Amani Karume e la minoranza araba (a cui afferivano migliaia di comoriani). Durante quella che divenne nota come la “Rivoluzione di Okello” – che trasformò Zanzibar in una Repubblica popolare<sup>184</sup>, prima di unirsi al Tanganika e dare forma all’attuale Tanzania – oltre 15.000 comoriani furono espulsi e molti altri perirono nel corso del conflitto civile (Guébourg 1995).

Tra i molteplici avvenimenti, quello che maggiormente sconvolse non solo gli equilibri migratori della regione, ma la società maorese stessa, fu senza dubbio il massacro di Majunga<sup>185</sup> avvenuto nel 1976, il quale costò la vita a oltre duemila comoriani e maoresi. La città di Majunga (Madagascar), già meta privilegiata delle migrazioni nella regione, divenne nel corso del XX secolo la prima agglomerazione comoriana al mondo (*ibidem*). La comunità comoriana, formata in gran parte dai cosiddetti *Zanatany*<sup>186</sup> – i “meticci” comoriani di seconda generazione – rappresentava oltre un terzo della popolazione della città: il censimento del 1960 annoverava infatti 27.000 originari delle Comore. Gli *zanatany* costituivano dei cittadini malgasci a pieno titolo, con diritto di voto alle elezioni municipali: non a caso, all’epoca era comoriano addirittura il primo cittadino di Majunga (Abdillahi 2012). Occupando principalmente impieghi subalterni, la comunità comoriana entrò in competizione con la comunità autoctona *Betsimisaraka*, aspetto

---

<sup>184</sup> Per approfondimenti v. Mohamed 2006.

<sup>185</sup> Il massacro viene ricordato come *Rotaka* “rivolta” in malgascio o *Kafa la Mjangaya* “catastrofe” in shikomori o shimasiwa (“lingua delle isole”) (Ridjali 2019).

<sup>186</sup> *Zanatany* letteralmente “i figli del paese” (*les enfants du pays*) erano i figli delle coppie miste (comoriana/malgascia) nati e cresciuti in Madagascar e, in gran parte, privi di legami con le Comore.

che alimentò un clima di crescente tensione: la presenza comoriana era infatti giudicata sempre più ingombrante. A infiammare ancor più gli animi ci pensò Philibert Tsiranana, il primo presidente del Madagascar, il quale si spinse ad affermare che ormai i comoriani costituivano la “19ª tribù” del Madagascar (*Ibidem*). Tacciati di adottare un atteggiamento di spocchiosa invadenza e superiorità (principalmente per questioni legate alla fede religiosa), l’insofferenza betsimisaraka nei confronti dei comoriani crebbe a dismisura fino a sfociare in un vero e proprio genocidio volto a ristabilire la sovranità autoctona sulla città: se nel 1975, all’alba del massacro, risedevano a Majunga circa 16.000 comoriani, all’indomani del genocidio non se ne contava praticamente più nessuno (*Ibidem*). Nel 1977, in tutto il Madagascar ai contavano ancora 60.000 comoriani, pari a circa il 20% del totale della popolazione dell’arcipelago (Blanchy 2002a: 685).

In un clima sociale altamente infiammabile, è bastata una disputa tra vicini per innescare la miccia all’origine di tale immane tragedia. Sebbene esistano numerose versioni delle ragioni che condussero all’incidente (dispetto, scommessa puerile, semplice episodio di incontinenza infantile, ecc.), tutte convergono sulla seguente successione dei fatti: nel dicembre 1976, un bambino betsimisaraka lasciò per due volte i propri escrementi nel cortile di una famiglia originaria di Grande Comore. Il capofamiglia sentendosi vittima di un affronto diretto – esasperato – decise di punire il bambino ricoprendo il suo corpo con le stesse deiezioni: un gesto vile ritenuto imperdonabile dai betsimisaraka. La comunità comoriana, resasi conto della gravità dell’atto, decise di riparare all’offesa offrendo, come da usanza malgascia, del denaro e uno zebù alla famiglia offesa. La comunità betsimisaraka, accecata dal desiderio di vendetta e di rivalsa, rifiutò il patteggiamento e diede origine a una spirale di violenza inaudita nei confronti dei comoriani: dal lancio di pietre all’interno di una moschea si passò, nel giro di poche ore, alla messa a fuoco delle abitazioni. La popolazione in fuga, priva di difese, si ritrovò così braccata e attaccata mortalmente a colpi di machete.

In poche settimane da tali avvenimenti, furono oltre 20.000 i “Sabena”<sup>187</sup> rimpatriati nell’arcipelago. Dopo i comoriani furono gli indiani musulmani *karanes* a divenire il capro espiatorio del malessere economico e sociale malgascio (Guébourg 1995). Questi episodi di rara violenza contribuirono certamente a capovolgere le traiettorie migratorie reindirizzandole verso destinazioni fino a quel momento lasciate in secondo piano, ad esempio La Réunion, spesso utilizzata come luogo di transito verso la *métropole*, il reale traguardo della diaspora comoriana. In realtà, i maoresi viaggiarono decisamente meno e molto più tardi rispetto ai loro corregionali.

---

<sup>187</sup> “Sabena”, così vennero soprannominati i comoriani – 25.000 secondo le autorità malgascie – sopravvissuti al massacro di Majunga e rimpatriati tramite la compagnia di aviazione belga “Sabena” (Guébourg 1995). V. anche Ridjali 2019.

Rappresentativa delle circolazioni inter-insulari maoresi dell'epoca è la traiettoria di mobilità della famiglia di Karima, una giovane donna maorese cresciuta tra Madagascar e La Réunion. Le vicende familiari di Karima riflettono il ritmo della storia postcoloniale di Mayotte e permettono di ricostruire le dinamiche migratorie di tre generazioni: la sua, quella dei suoi genitori e quella dei suoi figli. Fahar, il padre di Karima, ha vissuto per quasi trent'anni in Madagascar, dove ha frequentato dalle scuole medie inferiori all'università, come la quasi totalità dei suoi coregionali. All'inizio degli anni Sessanta, Fahar fece ritorno a Mayotte per unirsi in matrimonio con la mamma di Karima e ripartire insieme alla volta del Madagascar. Il primo figlio della coppia nacque sulla Grande-Ile, mentre Karima e i suoi fratelli minori videro la luce a Mayotte, dove la madre faceva temporaneamente ritorno per beneficiare dell'assistenza della propria famiglia prima e dopo il parto. La vita di Karima e della sua famiglia trascorse serenamente fino allo scoppio della guerra civile a Majunga che, come detto, costrinse decine di migliaia di maoresi e comoriani a fuggire dall'isola:

Karima : Tous les français partaient, et l'entreprise où mon père travaillait a fermée et ils ont dit à mon père d'aller en France. Mon père n'a pas voulu aller en France et il a préféré rentrer à Mayotte. Donc ils ont décidé de rentrer à Mayotte, je pense en 1979, avec nous les trois enfants.

Ils ont galéré à Mayotte, mon père ne trouvait pas du boulot, se ne passait pas bien avec sa famille et tout, et après ils ont eu un petit garçon, donc ils sont restés là, mais ils ne voulaient pas rester là.

Mon papa n'aime pas vivre là-bas, il peut y aller en vacances mais... Il est parti de Mayotte quand il avait 10 ans et là il ne se retrouve pas (Saint-Denis, maggio 2019).

Per il bene della sua famiglia, il padre di Karima tentò di reintegrarsi socialmente e professionalmente a Mayotte, ma dopo tanti anni lontano dall'isola l'operazione non fu semplice. Così, circa cinque anni dopo (tra 1983/1984) – il “pioniere” Fahar decise di recarsi a La Réunion alla ricerca di un'occupazione e di un alloggio adatto a ospitare la sua famiglia, che lo raggiunse nel 1986.

Karima : Et du coup ils ont décidé de venir ici. Mon père est venu tout seul pour travailler, chercher une maison. Il est venu en 1983/84, et nous sommes arrivés deux ans après en 1986, on a fréquenté l'école primaire et tout, le lycée, on a passé le BAC, et à Mayotte on allait pendant les vacances. J'avais des copines comoriennes, réunionnaises, j'étais bien intégrée en tant que mahoraise. Et après mon bac je suis partie en métropole en 1998, j'étais en BTS (Brevet de technicien supérieur).

Al conseguimento del diploma nel 1998, Karima partì per la *métropole* dove rimase fino al 2001; intanto sua madre tornò a Mayotte per prendersi cura dell'anziana nonna<sup>188</sup>, lasciando

---

<sup>188</sup> La nonna di Karima è deceduta nel 2015, a quanto pare, all'età di 115. Sono numerosi gli interlocutori che nel corso delle conversazioni hanno vantato la presenza di parenti ultracentenari all'interno

temporaneamente il padre di Karima a La Réunion. Una volta conseguito il diploma di specializzazione nel 2001 – e in parte delusa della sua esperienza metropolitana – Karima tornò a Mayotte con l’idea di rimanere accanto alla madre, sebbene l’agio di nuove abitudini acquisite in mobilità resero il suo ritorno piuttosto traumatico:

Karima : Chez moi la maison... ce n’était pas le luxe comme ici. On faisait la cuisine à l’extérieur, dehors. Ma mère n’avait que deux pièces. Donc j’ai construit un petit coin pour faire la cuisine parce que je ne voulais pas faire la cuisine dehors. Je me demandais : « Oh mon Dieu, qu’est-ce que je fais ici ?! ».

Non passò molto prima che Karima divenne moglie (2003) e madre (2004 e 2007); a tale realizzazione familiare/sociale si aggiunse quella professionale, quando nel 2003 venne assunta come segretaria presso l’ospedale di Mamoudzou. La vita di Karima procedette senza variazioni fino al 2016 quando l’acuirsi delle tensioni sociali sull’isola da un lato, e una situazione coniugale giunta al capolino dall’altro, contribuirono ad alimentare in lei il desiderio di partire. A questi fattori si aggiunse la morte dell’anziana nonna nel 2015 che, svincolando la madre dall’obbligo familiare di prossimità, consentì a tutta la famiglia (Karima, i due figli e la madre) di ricongiungersi nel 2016 con il padre rimasto a La Réunion.

I figli di Karima si sono adattati subito bene alla realtà riunionese, come se questa rispondesse meglio non soltanto alle loro esigenze, ma a una visione della vita aperta a nuovi orizzonti, sul solco tracciato dai propri nonni e genitori.

Karima: Moi la vie je la vois autrement, je ne vive pas comme une mahoraise qui est née là, qui est grandie là, qui a la famille là ... à Mayotte on a une manière d’élever nos enfants et en occident on a une autre manière, en fait moi je mélange, je fais un petit mixage à moi.

Quella di Karima è la storia di una “famiglia mobile”, come lei stessa la definisce, che illustra paradigmaticamente l’evoluzione della mobilità maorese (ragioni, strategie, difficoltà) dalla seconda parte del secolo scorso a oggi.

---

della propria famiglia. Senza mettere in dubbio la buona fede degli interlocutori, questo aspetto può essere facilmente spiegato con l’assenza di un registro di stato civile fino a tempi piuttosto recenti (primi anni Duemila): gli unici registri in cui venivano annotate nascite, unioni e decessi – con un certo margine di errore e incongruenze – erano quelli dei *cadi* (giudici locali), la maggior parte dei quali così malconservati da risultare illeggibili, altri volontariamente distrutti o resi irreperibili (Mouriapregassin 2009).

## 4.2 DAI SULTANI BATTAGLIERI AI COLPI DI STATO MILITARI

L'evento attorno a cui sembra ruotare gran parte della "questione maorese" è certamente rappresentato dall'indipendenza delle Comore e dall'inasprimento del contenzioso franco-comoriano su Mayotte. Che l'arcipelago delle Comore – con o senza Mayotte – non sia mai stato particolarmente coeso è dimostrato non soltanto dalle avventure dei "sultani battagliaieri" ma dai continui colpi di Stato e dallo scoppio di accessi separatisti che si sono susseguiti nel corso degli ultimi sessant'anni (Taglioni 2008). Con l'assassinio del presidente Abdallah (v. § 3.3.2) nel novembre 1989, la Repubblica federale islamica delle Comore piombò in una situazione di totale instabilità politica. Alla presidenza si insediò Saïd Mohamed Djohar (1989-1996), poi spodestato – come ormai da copione – da un drappello di mercenari. Nel 1996, il grancomoriano Mohamed Taki Abdoukarim (1996-1998) assunse la carica di presidente della *Repubblica Federale Islamica delle Comore*, un'elezione contestata che innescò la miccia del separatismo anjouanese (Blanchy 1998).

Anjouan e Mohéli tentarono a più riprese di sganciarsi dall'orbita grancomoriana, stanchi della marginalizzazione e dell'accentramento dell'amministrazione statale a Moroni. Nel 1991, l'isola di Mohéli<sup>189</sup> dichiarò unilateralmente l'indipendenza, ma il tentativo di secessione venne soffocato dall'assalto militare operato dalle truppe inviate da Djohar. Nel 1997, Mohéli tentò nuovamente la secessione, seguita a ruota da Anjouan: le due isole supplicarono la Francia di accoglierle in seno alla *République* concedendo loro lo statuto di Territorio d'oltremare. Considerato il già intricato contenzioso internazionale su Mayotte, la Francia preferì non accogliere tale richiesta. Gli abitanti delle due isole – tra i più poveri al mondo – furono così abbandonati a loro stessi, travolti da una violenta guerra civile tra l'armata nazionale comoriana e le frange secessioniste. Nel 1999 gli anjouanesi residenti a Grande Comore furono espulsi e costretti a tornare ad Anjouan, a morire letteralmente di fame e di malattie. Fu solo nel 2001, con l'adozione della nuova Costituzione e la nascita dell'*Unione delle Comore*, che gli abitanti del giovane Stato giunsero a un compromesso. La nuova Costituzione riconobbe ad ogni isola una certa autonomia amministrativa e istituì un sistema di rotazione presidenziale, che avrebbe garantito – a turno – l'accesso alla carica di presidente delle Comore per una durata di cinque anni (Halidi 2018).

I tizzoni del malcontento anjouanese ripresero ad ardere nel marzo 2008, quando una combinazione di eventi diede origine alla seconda crisi separatista. A seguito di una serie di

---

<sup>189</sup> Delle quattro isole che compongono l'arcipelago delle Comore, Mohéli rappresenta l'isola minore per estensione e demografia. A lungo dipendente dal sultanato di Anjouan, è certamente l'isola meno mediatizzata delle Comore. Per approfondimenti v. Chanudet, Rakotoarisoa 2000; Riziki Mohamed 2001; Grosdidier 2004.

incidenti militari occorsi tra 25 e 28 marzo 2008 (raid falliti, sequestro di due soldati, schianto di un elicottero francese), Anjouan venne letteralmente invasa dalle truppe fedeli al governo di Grande Comore e da altre forze speciali afferenti all'Unione Africana (Sudan, Tanzania, Senegal, Libia), nonché da mercenari ucraini e da alcuni battaglioni della marina francese che fornirono un supporto logistico all'operazione (Tillier 2013). Anjouan divenne teatro di violente incursioni militari che soffocarono nel sangue ogni tentativo di insurrezione e il suo presidente, Mohamed Bacar, fu costretto a lasciare l'isola e chiedere asilo politico alla Francia (Regnault 2016).

Mayotte divenne così scenario di violente manifestazioni da parte dei comoriani fedeli al regime del presidente Sambi, contrari all'extradizione di Bacar a Mayotte, sottratto così alla giustizia comoriana (Regnault 2016). Le manifestazioni dei comoriani degenerarono presto in una violenta "caccia ai bianchi" (marzo 2008) che suscitò istantaneamente la più grande indignazione da parte della popolazione maorese, totalmente contraria a tale postura xenofoba. È a partire da tale avvenimento che – allarmati dalle derive che gli accessi separatisti andavano producendo – i maoresi cominciarono a scendere in piazza per protestare contro l'ingombrante presenza di clandestini comoriani, rei del deterioramento della sicurezza dell'isola. L'assenza di un reale controllo e intervento da parte dello Stato francese indignò profondamente i maoresi, rimasti privi di mezzi e di risorse per difendersi dagli attacchi dei comoriani. È per tali ragioni che, non di rado, la Francia viene accusata di complicità con il governo comoriano: un doppio gioco mal digerito dai maoresi, troppe volte "sedotti e abbandonati".

Gli esiti di tali drammatici accadimenti si infransero come un'onda di tsunami sull'isola di Mayotte, non è infatti un caso se sul finire del primo decennio del 2000 gli sbarchi di comoriani in fuga da Anjouan si moltiplicarono. Il numero di comoriani, soprattutto originari di Anjouan, residenti a Mayotte è aumentato considerevolmente<sup>190</sup> (Bacheré, Frouté 2003) raddoppiando tra 1997 e 2002 (IEDOM Mayotte 2007).

I maoresi sono convinti che all'origine del malessere comoriano vi siano le lotte intestine tra decine di fazioni politiche assetate di potere e incapaci di unirsi nell'interesse collettivo della nazione<sup>191</sup>. Tale competizione sarebbe resa possibile grazie a ricchezze accumulate in modo tutt'altro che trasparente: oltre ai legami di parentela e di prossimità esistono infatti altre reti sulle quali si giocano i vari colpi di stato comoriani, per esempio è noto che il movimento politico-religioso sciita anjouanese guidato dall'ex presidente Sambi sia sostenuto finanziariamente dall'Iran (Blanchy 2014). Viceversa, seguendo la retorica comoriana, all'origine della rovina dell'arcipelago vi sarebbe l'indebita occupazione di Mayotte da parte della Francia. Un'idea resa

---

<sup>190</sup> Oggi i comoriani rappresentano oltre la metà della popolazione residente a Mayotte (v. oltre).

<sup>191</sup> Sulle difficoltà e i limiti sulla costruzione dello Stato comoriano v. Walker 2007, 2019a.

simbolicamente attraverso la metafora della vacca zoppa<sup>192</sup>, rappresentativa della situazione dell'arcipelago: “Se a una vacca (l'arcipelago delle Comore) si taglia una zampa (Mayotte) come fa a camminare?” è una frase ricorrente nei discorsi dei comoriani su Mayotte.

La diaspora comoriana diretta a Mayotte è stata rivitalizzata più di recente, dal ritorno in carica del grancomoriano Azali Assoumani<sup>193</sup> che, all'indomani della sua rielezione, decise di indire un referendum volto ad abolire il vincolo di rotazione presidenziale, che non gli avrebbe permesso di candidarsi per il terzo mandato. Il referendum decretò effettivamente l'abolizione del sistema di rotazione: le accuse di imbrogli e le derive autoritarie del governo fecero da sfondo a violenti scontri tra civili e militari e, ovviamente, a nuovi esodi in particolar modo diretti a Mayotte.

Le ragioni alla base della diaspora comoriana a questo punto dovrebbero essere chiare: i comoriani fuggono a causa dell'instabilità politica che genera precarietà economica e sociale. Secondo uno studio pubblicato dal FORIM nel 2012, la comunità comoriana in Francia oscillerebbe tra le 150.000 e le 300.000 persone (di cui oltre 100.000 a Mayotte)<sup>194</sup>, concentrandosi prevalentemente a Marsiglia – anche detta “l'altra capitale delle Comore”<sup>195</sup> – nella regione parigina e in altre località quali Lione, Dunkerque, Le Havre e Nantes. L'ormai pluridecennale pressione migratoria comoriana sembra aver reso la Francia la “quinta isola delle Comore” (Blanchy 2014). La stragrande maggioranza di questi risulta originaria di Grande Comore<sup>196</sup>, buona parte dei quali risultano in possesso della doppia nazionalità, francese e comoriana (*Ibidem*). Un'altra fetta di migranti comoriani invece tende a intraprendere itinerari migratori alternativi a quello francese, alcuni secolari (Madagascar, Africa dell'est, Marocco, Arabia Saudita), altri più recenti (Sud Africa, Canada, Cina).

Quale che sia il paese di immigrazione della diaspora comoriana, questa è finalizzata sempre a un solo obiettivo: generare rimesse per sostenere alla famiglia rimasta alle Comore. Il Paese infatti dipende essenzialmente dai trasferimenti finanziari provenienti dall'estero, pari a

---

<sup>192</sup> Animale particolarmente caro dal punto di vista mitologico alle popolazioni dell'area (v. Allibert 1984: 201-226).

<sup>193</sup> Il colonnello Azali Assoumani fu autore di un colpo di stato militare nel 1999, a seguito del quale assunse la carica di presidente delle Comore fino al 2006, quando salì in carica l'anjouanese Ahmed Abdallah Sambi, presidente fino al 2011.

<sup>194</sup> Nel 1990 si recensivano 11.568 immigrati comoriani in Francia (Vivier 2000), l'80% dei quali di binazionali (franco-comoriani), ma questi dati sembrano sottostimare il fenomeno: secondo l'ufficio per l'emigrazione comoriano, i comoriani in Francia nei primi anni Novanta oscillavano tra 60.000 e 100.000 persone, il 95% dei quali di origine gran comoriana (Blanchy 1998).

<sup>195</sup> Dopo Moroni, la capitale dell'Unione delle Comore, è Marsiglia la città a ospitare il maggior numero di comoriani, circa 100.000 residenti pari a oltre il 10% della popolazione totale (altre fonti giungono ad ipotizzare fino a 300.000 individui afferenti alla diaspora comoriana a Marsiglia). Vedi inchiesta « Marseille, l'autre capitale des Comores » - C'est vous la France (22/03/2019), Public Sénat, <https://www.youtube.com/watch?v=SUO3NGtd8FU>

<sup>196</sup> Se l'emigrazione gran comoriana tende ad assumere forme transnazionali, quella anjouanese appare decisamente più regionale, diretta essenzialmente verso Mayotte e Mohéli. (Blanchy 1998).

circa il 20/25% del PIL delle Comore<sup>197</sup>. La dipendenza rispetto alle rimesse dei migranti, ai programmi di sviluppo e agli aiuti umanitari in grado di sostenere burocrazie malferme rimanda ad un modello economico, da alcuni denominato “MIRAB”<sup>198</sup> (Bertram, Watters 1985), che sembra ben applicarsi al caso delle Comore.

È interessante notare che la maggior parte di questa ricchezza non consista solo in liquidità ma in oro, in particolar modo in gioielli, utilizzati perlopiù come dote in occasione della cerimonia del *grand mariage* (Blanchy 1998). Ecco un'altra ragione che spinge i comoriani a emigrare: onorare il costume del *grand mariage* (*harusi*) senza dubbio il rituale più importante nella vita di un comoriano (Guébourg 1995), il quale comporta una spesa considerevole (tra i 30.000 e 50.000 euro), una cifra che è possibile accumulare solo attraverso un lungo “esilio” in terra francese<sup>199</sup>.

#### 4.3 PURI FRUTTI POSTCOLONIALI

Con la sua storia “a parte”, Mayotte è il Dipartimento francese d'oltremare che registra tutta una serie di particolarità, non proprio tutte positive... L'isola appare alla volta come la più povera, la più feconda, la più giovane, la più densamente popolata, con il più alto tasso di residenti stranieri nonché la più “pericolosa” per numero di aggressioni violente rispetto alla media nazionale e comunitaria. Mayotte si caratterizza inoltre – più di qualsiasi altro Dipartimento francese d'oltremare – per una spiccata mobilità in entrata e in uscita che, congiuntamente all'alta natalità, dà vita a una costante ricomposizione socio-culturale. In questa sezione si tenterà di comprendere in che modo l'evoluzione istituzionale del più recente Dipartimento d'oltremare francese, abbia influito sulle dinamiche circolatorie dell'intera regione, inaugurando scenari inediti in materia di convivenze.

Il processo di allineamento strutturale avviato con la dipartimentalizzazione – progressiva e adattata<sup>200</sup> – stenta a decollare e le condizioni di vita sull'isola rimangono generalmente precarie

---

<sup>197</sup> Per approfondimenti v. report FORIM 2012; United Nation Economic Commission for Africa (<https://www.uneca.org/stories/comoros-leveraging-remittances-finance-development>).

<sup>198</sup> MIRAB è l'acronimo di “Migrazioni, Rimesse, Aiuti, Burocrazia”, gli elementi costitutivi di tale modello.

<sup>199</sup> Per approfondimenti sul *grand mariage* alle Comore v. Shepherd 1977; Blanchy 1992, 2012, 2013.

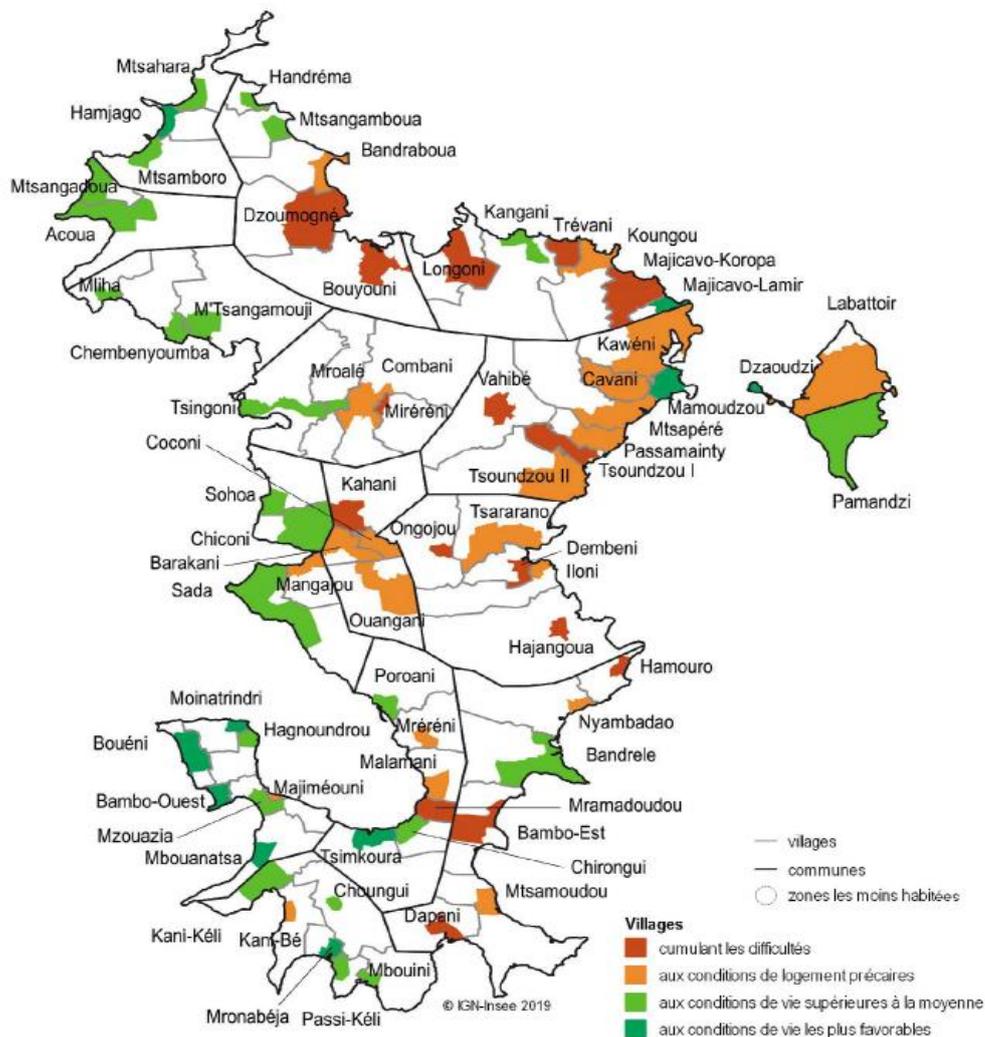
<sup>200</sup> Il processo di allineamento strutturale non dipende solo dagli investimenti sulle infrastrutture (scuole, ospedali, case popolari, trasporti, ecc.) ma nell'applicazione progressiva delle leggi repubblicane che sostituiscono i regolamenti *coutumiers* e religiosi. A tali adattamenti hanno corrisposto ritardi nell'applicazione delle prestazioni sociali derivanti dallo statuto dipartimentale: il montante versato a titolo di RSA (reddito di solidarietà attiva) risulterebbe ancora pari alla metà di quello versato in qualsiasi altro Dipartimento francese (Merceron 2020).

e, per gran parte della popolazione, insalubri. Il quadro socio-economico della regione si presenta pericolosamente fragile: tre quarti della popolazione – circa 200.000 persone – vive al di sotto della soglia di povertà, una percentuale oltre cinque volte superiore alla media nazionale (14%) (Merceron 2020). Tra i Dipartimenti francesi, Mayotte è certamente il più esposto alla povertà: qui risulta povero il 77% della popolazione contro il 53% in Guyana e il 40% a La Réunion (Audoux *et al.*, 2020). La forbice tra i più ricchi e più indigenti continua ad allargarsi vertiginosamente: la fascia più agiata, pari al 10% della popolazione, presenta un livello di vita quasi sette volte maggiore rispetto alla media del Dipartimento, mentre in Francia metropolitana questo rapporto è pari a 1,8 volte (*Ibidem*).

Per dare un'idea dello stato di sclerotizzazione istituzionale e infrastrutturale, delle 63.000 abitazioni censite nel 2017, quattro costruzioni su dieci sono ritenute fragili (in lamiera, materiali vegetali o terra), esattamente la stessa proporzione registrata alla fine degli anni Novanta. A erigere e occupare le case di lamiera sono soprattutto stranieri privi di documenti – il 65% dei casi – contro il 25% degli autoctoni (Thibault 2019a). Anche l'accesso all'acqua potabile, esteso progressivamente a partire dal 1985, appare ancora ben lontano dal potersi definire generalizzato (Legiard 2012): in media tre abitazioni su dieci non possiedono acqua corrente al loro interno, né servizi igienici (Thibault 2019b). In realtà, la situazione varia in maniera sostanziale tra i settantadue villaggi che compongono i diciassette comuni dell'isola: a titolo d'esempio, se le costruzioni in muratura rappresentano l'89% delle abitazioni di Bouéni, a Kahani risultano costruiti *en dur* (mattoni e cemento) solo il 26% degli alloggi; o ancora, solo il 28% delle abitazioni di Ongojou dispone di un punto di accesso all'acqua potabile, contro il 96% delle abitazioni di Hamjago (*Ibidem*).

Osservando la carta relativa alla ripartizione dei villaggi secondo le condizioni di vita (**Figura 8**), risulta evidente una netta divisione dell'isola tra i villaggi a ovest, che presentano condizioni di vita superiori alla media, e quelli a est caratterizzati da gravi difficoltà e carenze strutturali.

**Figura 8:** Ripartizione dei villaggi di Mayotte per condizioni di vita<sup>201</sup> (2017)



Fonte: Thibault 2019b.

Il divario tra le realtà a est e a ovest dell'isola è dettato essenzialmente da due fattori: dalla presenza o meno di corsi d'acqua, di stazioni di stoccaggio e di depurazione comunali, e dalla forte pressione demografica esercitata dalle comunità di comoriani residenti nelle bidonvilles ormai diffuse su tutto il territorio. Nei villaggi caratterizzati da condizioni di vita difficili, tra 2012 e 2017, si è assistito a un importante aumento delle abitazioni in lamiera (+11%), conseguenza diretta della crisi migratoria e demografica che affligge il Dipartimento da oltre un ventennio. Qui più della metà delle abitazioni non possiede un collegamento alla rete idrica e fognaria, anche questa cifra in costante aumento. Anche nei villaggi meglio serviti, ma che presentano comunque dei livelli decisamente lontani dagli standard nazionali, le comodità all'interno delle abitazioni restano rudimentarie: sei abitazioni su dieci non presentano una

<sup>201</sup> Gli indicatori impiegati per valutare le condizioni di vita sono: allacciamento alla rete elettrica e idrica; abitazioni in muratura; tasso di diplomati e impiegati (Thibault 2019b).

situazione sanitaria di base confortevole, la quale richiederebbe accesso all'acqua corrente, presenza di servizi igienici e di una doccia o vasca da bagno<sup>202</sup> (*Ibidem*).

L'urbanistica pubblica e in particolar modo l'adeguamento della rete stradale (asfaltatura, illuminazione, marciapiedi, ecc.) è senza dubbio il settore in cui l'arrivo dei primi fondi strutturali europei appare più evidente, ma comunque insufficiente. Mayotte, come La Réunion, è quotidianamente teatro di colossali ingorghi in entrata e in uscita da Mamoudzou, polo attorno a cui orbitano le principali attività del Dipartimento: l'unico semaforo presente sull'isola si trova infatti nel capoluogo, all'altezza del grande mercato coperto e della stazione d'imbarco alla *barge*<sup>203</sup>.

Su un'isola in cui la raccolta differenziata appare più come una chimera amministrativa che un obiettivo effettivamente perseguito, la gestione dei rifiuti meriterebbe un approfondimento data la gravità della situazione in cui versa (Legéard 2012). La barriera corallina che perimetra l'isola e che dà vita a una delle lagune più grandi al mondo, mostra inequivocabili segni di degrado (sbiancamento dei coralli, inquinamento delle acque, rarefazione di alcune specie animali protette quali il dugongo, ecc.) causati essenzialmente dell'uso di detersivi (per il bucato, il lavaggio delle auto, ecc.) e prodotti chimici (come alcuni pesticidi in uso in agricoltura). In assenza di allacciamenti alla rete idrica e alle stazioni di depurazione, questi inquinanti defluiscono direttamente nella laguna: al di là della facile retorica sul deficit di sensibilità e responsabilità ambientale di cui soffrirebbe la popolazione locale, è soprattutto la mancanza di serie politiche dipartimentali sul tema a contribuire al peggioramento delle condizioni del litorale.

Dal punto di vista sanitario, la lunga marcia verso la dipartimentalizzazione ha certamente contribuito a un generale sviluppo delle politiche di sanità pubblica a Mayotte: tale evoluzione appare ancor più evidente quando si procede a un parallelo con la situazione sanitaria di territori limitrofi, quali Comore e Madagascar – tra i paesi più poveri al mondo<sup>204</sup> – che presentano un quadro sanitario decisamente allarmante. A Mayotte, le “malattie della miseria” (infezioni virali e batteriche acute e croniche quali tubercolosi, lebbra, filariosi, HIV, meningococco, epatite B, malaria, infezioni gastro-intestinali) sebbene in progressiva diminuzione, risultano tutt'altro che eradicato. L'isola è scossa periodicamente da episodi epidemici dal forte impatto, favoriti dal clima umido tropicale, dalla carenza strutturale di medici e di reparti ospedalieri specializzati, nonché dalla prossimità geografica a territori caratterizzati da precarie condizioni socio-

---

<sup>202</sup> Un'abitazione è ritenuta priva del comfort sanitario di base in mancanza di uno o più di tali elementi (Thibault 2019b).

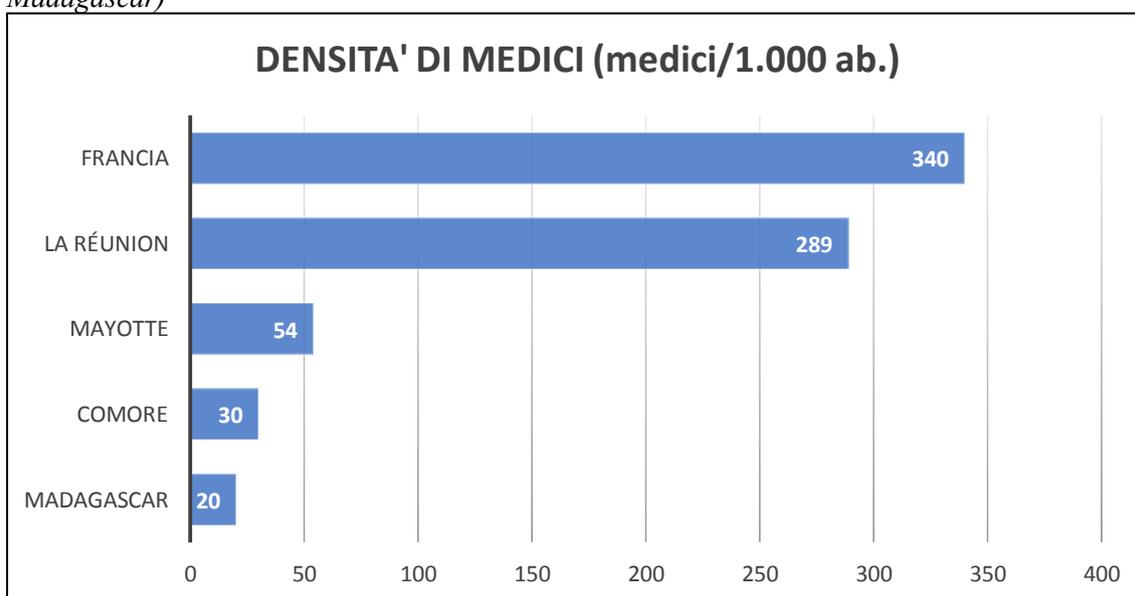
<sup>203</sup> Traghetto passeggeri che unisce Petite-Terre alla Grande-Terre.

<sup>204</sup> L'Unione delle Comore e il Madagascar presentano indici di sviluppo umano tra i più bassi al mondo. Tale indicatore piazza le Comore e il Madagascar rispettivamente al 156° e al 162° posto su un totale di 189 paesi (v. Rapport psur le développement humain 2019, PNUD - Programme des Nations Unis pour le développement).

sanitarie<sup>205</sup>. La lebbra costituisce ancora un’affezione endemica alle Comore, soprattutto ad Anjouan e Mayotte, le quali presentano tassi di infezione tra i più elevati al mondo: solo a Mayotte si registrano oltre cinquanta casi all’anno<sup>206</sup>.

La densità di medici varia fortemente tra i territori della regione, tali discrepanze risultano particolarmente evidenti se osservate alla luce della situazione continentale francese (**Tabella 3**): a settant’anni dall’avvio del processo dipartimentale, La Réunion presenta una densità di medici (289 ogni 1.000 ab.) solo di poco inferiore alla media nazionale (340 medici ogni 1.000 ab.); viceversa, Mayotte (54 medici ogni 1.000 ab.) resta pericolosamente prossima alla situazione sanitaria delle Comore (27 medici ogni 1.000 abitanti), figurando nella lista di territori che presentano meno di 100 medici per 1.000 abitanti, tenuti sotto stretta osservazione dall’OMS.

**Tabella 3:** Densità di medici per 1.000 abitanti (Francia, La Réunion, Mayotte, Comore, Madagascar)



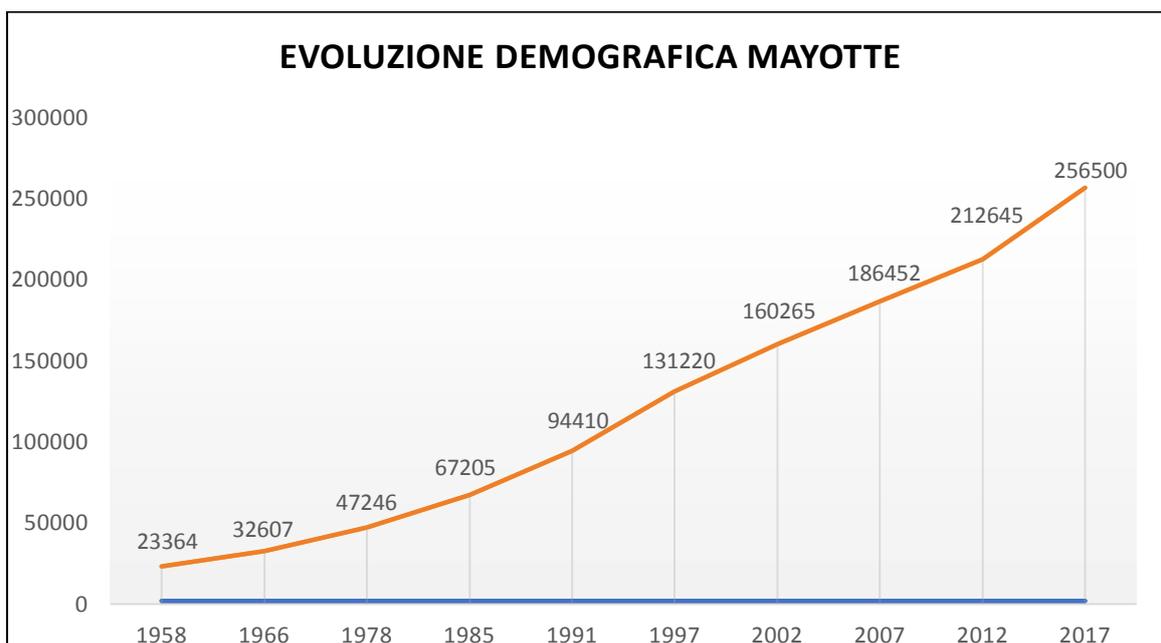
Fonte: IEDOM 2018 (Francia, La Réunion, Mayotte); Banca Mondiale 2016 (Comore, Madagascar).

La società maorese presenta una struttura demografica simile a quella dei paesi in via di sviluppo: qui la popolazione è infatti raddoppiata in soli vent’anni (Genay, Merceron 2017) (v. **Tabella 4**). La crescita appare ancor più sconcertante se si pensa che al momento dell’annessione francese nel 1841 l’isola contava circa 3.000 abitanti: la popolazione è quasi centuplicata in poco meno di due secoli.

<sup>205</sup> La vicinanza insulare facilita la circolazione non soltanto di individui malati ma di insetti (zanzare e moscerini) principali vettori delle infezioni sopracitate. Questa zona dell’Oceano Indiano è stata interessata da una lunga serie di esplosioni epidemiche: la febbre della Valle del Rift in Tanzania, la peste in Madagascar, la dengue a La Réunion e il colera alle Comore. È stato stimato che il 40% della popolazione di Mayotte è stata contagiata durante l’ultima epidemia di chikungunya nel 2006. Nel corso del 2014, Mayotte è stata interessata da un’epidemia di dengue in seguito alla diffusione del virus alle Comore, una piaga sanitaria e sociale che colpisce annualmente il Dipartimento e i suoi abitanti.

<sup>206</sup> Per approfondimenti sulla circolazione endemica della lebbra a Mayotte v. Tabard *et al.* 2018.

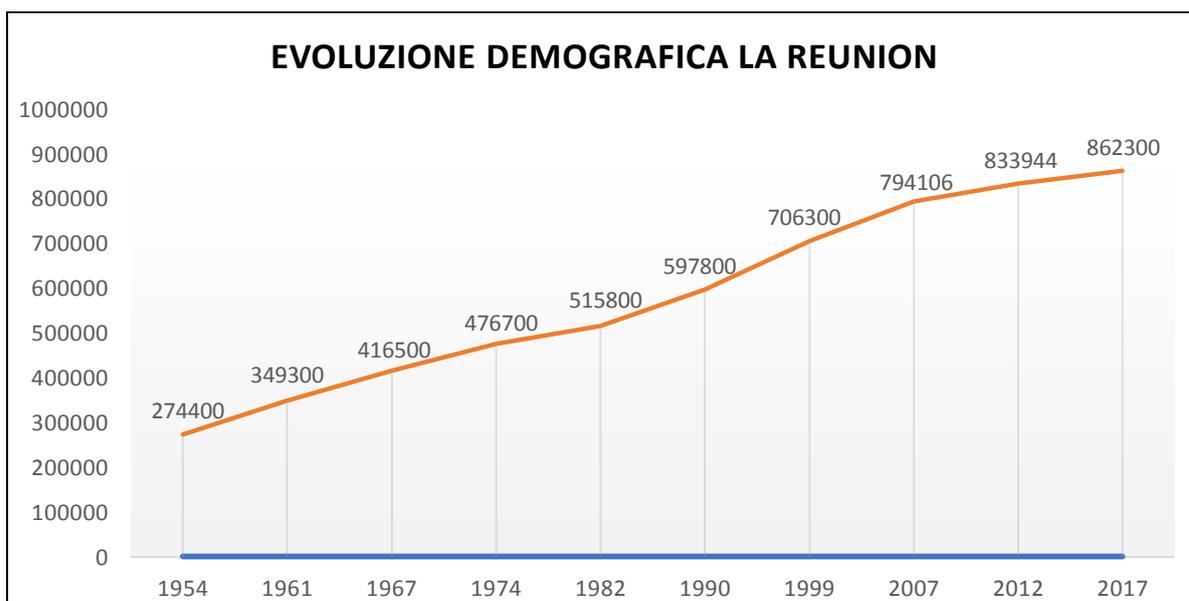
**Tabella 4:** *Evoluzione demografica Mayotte (1958-2017)*



Fonte: Marie *et al.* 2018.

Tra 2012 e 2017, il tasso di crescita demografica dell'isola si è attestato attorno al 3,8% annuo (+8.000 abitanti), un'accelerazione che rompe con la tendenza osservata nei decenni precedenti (1990-2011) quando la crescita annuale mostrò un importante rallentamento, passando dal 5,8% degli anni Ottanta al 2,7% dei primi anni del 2010 (*Ibidem*). Per rendere l'idea, nel quinquennio 2012-2017, la popolazione di La Réunion è cresciuta in media dello 0,6% (v. **Tabella 5**), mentre i Dipartimenti dell'area caraibica continuano a registrare cifre con segno meno.

**Tabella 5:** *Evoluzione demografica La Réunion (1954-2017)*



Fonte: Sandron 2013; INSEE ; IEDOM.

Metà della popolazione maorese ha meno di 18 anni: l'80% di questi minori (circa 100.000) vive in assoluta povertà (Merceron 2020). Se Mayotte è il Dipartimento francese più giovane per età media della sua popolazione ciò è dovuto soprattutto al crollo della mortalità infantile<sup>207</sup> e all'elevato tasso di fecondità, anche questo il più alto a livello nazionale: mediamente 4,7 figli per donna (abbreviato fXd) nel 2018, seguito a una certa distanza dalla Guyana francese con 3,6 fXd, entrambi decisamente superiori alla media nazionale (1,8 fXd) (Touzet 2019). In realtà, scorporando il dato – seguendo un criterio basato sul paese d'origine delle partorienti – appare evidente il divario tra l'indicatore di fecondità delle donne maoresi (3,5 fXd), in costante calo dagli anni Novanta per effetto delle politiche demografiche statali<sup>208</sup> volte a gestire la transizione demografica, e quello delle donne comoriane (6 fXd). Con 38 nascite ogni 1.000 abitanti, Mayotte continua ad attestarsi come il Dipartimento con il più alto tasso di natalità della Repubblica (Chaussy *et al.* 2019).

Il 70% dei 9.590 bambini nati a Mayotte nel 2018 è figlio di una donna comoriana (non maorese), la cifra più alta mai registrata finora, a cui occorre aggiungere un 4% di partorienti di origini malgascse (Touzet 2019). Oggi solo un abitante su tre nasce da una donna maorese (nata a Mayotte da genitore/i maorese/i), cifra che si assottiglia ulteriormente se si considera la fascia di età 18/24 anni, appena un giovane su quattro (Marie *et al.* 2017).

Tuttavia, più della metà dei neonati del 2018 (55%) presenta almeno un genitore di nazionalità francese, condizione che consente loro di essere riconosciuti quali “francesi” alla nascita. Solo il 10% dei nuovi nati del 2018 non è stato riconosciuto dal padre al momento della nascita, una cifra in linea con la media metropolitana, ma nettamente inferiore a quella registrata a La Réunion, dove il 25% dei bambini nati del 2018 non è stato riconosciuto dal padre (Touzet 2019).

L'insieme di tali fattori – forte pressione migratoria e elevato tasso di fecondità – ha contribuito a rendere Mayotte il Dipartimento più densamente popolato nell'Oceano Indiano sud-occidentale<sup>209</sup>: con i suoi 690 abitanti per km<sup>2</sup>, una cifra pari a circa sei volte la media nazionale (118 abitanti per km<sup>2</sup>), Mayotte supera di gran lunga la “sorella maggiore” Réunion, (339 abitanti per km<sup>2</sup>). Va detto altresì che, essendo tali cifre ricavate in occasione dei censimenti, occorre una certa cautela critica nella loro interpretazione: alle rilevazioni periodiche sfuggono infatti gran parte dei residenti privi di documenti, come può accadere che cittadini in mobilità a La Réunion

---

<sup>207</sup> La mortalità infantile, sebbene progressivamente in diminuzione (13,5‰ nel 2017), resta particolarmente elevata a Mayotte: nel 2018, ancora dieci bambini su 1000 muoiono prima di compiere il loro primo anno di vita, un tasso tre volte maggiore rispetto alla media metropolitana (3,5‰) (Touzet 2019).

<sup>208</sup> « 1,2,3... Bass ! », ovvero “1, 2, 3 (figli) ... è sufficiente!”, slogan della pianificazione delle nascite lanciato all'inizio del XXI secolo.

<sup>209</sup> Nei comuni di Dzaoudzi e Pamandzi (Petite-Terre) la densità della popolazione si aggira attorno a 2.700 abitanti per km<sup>2</sup> (Genay, Merceron 2017).

o in Francia risultino residenti a Mayotte, un'ubiquità che sfa ulteriormente le stime (Lambek 2018: 149).

A questo proposito, un fatto molto discusso durante la pandemia di Covid-19 riguardò l'annuncio da parte del Consiglio dipartimentale, nel maggio 2020, della distribuzione di 450.000 mascherine riutilizzabili: una cifra che, secondo alcuni protagonisti della scena civica e politica, potrebbe avvicinarsi molto al numero reale dalla popolazione residente sull'isola. Ipotizzare quale sia effettivamente la cifra di clandestini installati sul territorio maorese è un'operazione ardua, se non impossibile. In passato si è cercato di determinare il loro numero, ripartendo le tonnellate di riso importate per il numero degli abitanti, e paragonando i dati ottenuti con quelli di realtà limitrofe e con un regime alimentare simile. Per esempio nel 2012, quando la popolazione di Mayotte contava ufficialmente 212.645 abitanti, si stimò – sulla base delle quantità di riso importate – che la popolazione reale si aggirasse attorno alle 300.000 persone (Denis 2017).

« En comparant avec la consommation de riz sur le territoire, on arrive à 80kg par personne et par an, identique à celle des Comores, et bien moindre que Madagascar, avec 111kg par habitant » (Jamel Mekkaoui, direttore dell'INSEE Mayotte)<sup>210</sup>.

Altre stime sono state prodotte con riferimento al numero di carte telefoniche prepagate vendute in un anno. Oltre a non conoscere il numero esatto degli stranieri irregolari sul territorio, non è possibile nemmeno quantificare il numero dei clandestini che giungono effettivamente ogni anno a Mayotte: le stime parlano di due imbarcazioni intercettate ogni dieci<sup>211</sup>...

Negli ultimi vent'anni, le migrazioni verso “la Francia dell'Oceano Indiano” sono aumentate considerevolmente, trasformando La Réunion e Mayotte in centri nevralgici delle circolazioni nell'Indiano sud-occidentale. Sebbene Mayotte rappresenti il Dipartimento più povero di Francia<sup>212</sup>, esso appare agli occhi dei candidati all'immigrazione come un “isolotto di prosperità” al centro di un oceano d'indigenza (Bertile 2017). Ad eccezione di La Réunion e Seychelles, economicamente più solide, il prodotto interno di Mayotte si distingue – paradossalmente – tra i più significativi della zona: il PIL pro capite di Mayotte è fino a dieci volte superiore al PIL pro capite delle Comore ed oltre venti volte maggiore a quello del Madagascar, mentre supera solo di poco il PIL di Mauritius (v. **Tabella 1**).

Come previsto, le maggiori potenzialità economiche derivanti dallo stanziamento di fondi nazionali e comunitari – a seguito dei recenti riconoscimenti dipartimentali (2011) ed europei

---

<sup>210</sup> “L'INSEE dessine le visage de Mayotte, « riche parmi les pauvres et pauvre parmi les riches »”, *Le Journal de Mayotte*, 23 novembre 2018.

<sup>211</sup> V. documentario di Malterre S., 2019, “Mayotte l'impasse”, in *Investigations*, serie “Collision”, *France Ô*, 52 min.

<sup>212</sup> Mayotte presenta un PIL pro capite di 9.220 euro, oltre tre volte inferiore rispetto alla media francese pari a 33.400 euro (Dati IEDOM 2018).

(2014) – hanno reso Mayotte meta privilegiata di un’immigrazione massiva proveniente dalle Comore (soprattutto da Anjouan), dal Madagascar e dall’Africa centro-orientale<sup>213</sup> (Blanchy 2014; Blanchy, Berger 2014). Parallelamente, La Réunion attira migranti originari di Mauritius, Madagascar, Comore, Mayotte e, più di recente, dallo Sri Lanka. Gli stranieri residenti a La Réunion costituiscono poco più del 2% della popolazione totale<sup>214</sup> (circa 17.000 abitanti nel 2013), una cifra non paragonabile a quella registrata a Mayotte (376 km<sup>2</sup>) – sei volte meno estesa di La Réunion (2.512 km<sup>2</sup>) – oggi primo Dipartimento, davanti alla Guyana francese<sup>215</sup>, per numero di residenti stranieri: il 48% della popolazione nel 2017 (circa 123.000 individui), una cifra che nel 1985 non superava il 12% (Chaussy *et al.*, 2019; Marie *et al.* 2018).

Questi elementi illustrano chiaramente come la questione migratoria non possa essere abordata nella stessa maniera a Mayotte e a La Réunion: l’unico aspetto che potrebbe accomunare i due contesti è la loro posizione privilegiata rispetto al generale malessere socio-economico di cui soffre la zona. Secondo Nicolas Roinsard (2014a) le disparità economiche e sociali tra un’isola e l’altra costituiscono il fattore chiave delle pratiche migratorie nella regione. Paragonati agli Stati adiacenti, i Dipartimenti francesi d’oltremare figurano come degli spazi privilegiati in un ambiente regionale particolarmente sottosviluppato:

« Si les outre-mers français apparaissent comme des îlots de prospérité relative dans leur environnement régional souvent sous-développé, ils le doivent à leur statut de collectivités françaises qui les fait bénéficier de la solidarité nationale et européenne, sous la forme de crédits publics et de gouvernance » (Bertile 2017 : 190).

*Île hippocampe*, *île aux parfums*, *île au lagon* sono alcuni degli pseudonimi che vanta Mayotte, i quali rimandano rispettivamente alla conformazione naturale dell’isola (simile a un ippocampo), alle essenze di vaniglia, gelsomino e ylang-ylang di cui è stata una dei maggiori esportatori al mondo, nonché alla straordinaria laguna che perimetra interamente l’isola. Esiste tuttavia un’espressione araba più antica a cui Mayotte deve il suo nome: *Jazīrat al-Mawt* ovvero l’“isola della morte”<sup>216</sup> in ragione dei numerosi naufragi provocati dalla barriera corallina che la difende. Il relativo benessere indotto dall’affiliazione dipartimentale ha reso Mayotte – povera tra ricchi e ricca tra i poveri – una destinazione privilegiata dei migranti della regione, i quali giungono quotidianamente sull’isola a bordo di piccole imbarcazioni da pesca chiamate *kwassa*

---

<sup>213</sup> “Migrants africains : « Passer par Mayotte, c’est éviter beaucoup de risques », *Libération*, 15 agosto 2019.

<sup>214</sup> Fonte Observatoire Régional de la Santé – Océan Indien 2016.

<sup>215</sup> Alcune caratteristiche socio-economiche accomunano due Dipartimenti profondamente differenti tra loro come Mayotte e Guyana francese, anch’essa interessata da imponenti flussi migratori provenienti da Brasile, Suriname, Guiana e Haiti (Doumenge 2012).

<sup>216</sup> Il termine arabo *mawet*, poi *maouta*, indica “morte”.

*kwassa*<sup>217</sup>: un traffico tale da far assumere a Mayotte il titolo di “Lampedusa dell’Oceano Indiano” (Muller 2012).

Lunghe circa sette metri e larghe poco più di uno, queste “carrette del mare” arrivano a trasportare fino a cinquanta persone per viaggio, un numero quattro volte superiore agli standard di sicurezza fissati. La traversata dura in media venticinque ore ed il prezzo oscilla tra i 500 e i 1.000 euro a persona, una cifra considerevole che ha contribuito al rapido sviluppo di un fiorente mercato nero di trasporti gestito direttamente dai pescatori comoriani. Il sovraffollamento e le delicate manovre richieste per superare la doppia barriera corallina che circonda Mayotte sono responsabili di naufragi spesso fatali<sup>218</sup>, tali da definire il braccio di oceano che divide Anjouan da Mayotte – distanti circa 70 km – come uno dei più grandi cimiteri marini del mondo<sup>219</sup>.

Sebbene risulti estremamente difficile valutare con esattezza il numero dei decessi avvenuti durante le traversate, le istituzioni governative stimano tra 7.000 e 10.000 il numero dei morti in mare tra 1995 e il 2019. Il governo delle Comore ed altre associazioni locali ritengono invece che la *République* abbia decisamente sottostimato il fenomeno e sostengono che, dal 1995 ad oggi, abbiano perso la vita tentando la sorte sulle *kwassa kwassa* tra le 10.000 e le 30.000 persone, ma probabilmente anche di più (Massey 2015).

Mettendo fine alla libera circolazione delle persone tra Mayotte e le altre isole Comore, la politica migratoria della *visa Ballardur* inaugurata nel 1994 attraverso l’introduzione di un visto obbligatorio per Mayotte (estremamente difficile da ottenere), sembra non solo aver riportato tristemente in auge l’antico soprannome di Mayotte – l’“isola della morte” – ma sarebbe all’origine di un ulteriore epiteto: l’“isola dei clandestini”. Mayotte rappresenta il primo approdo per la maggior parte dei comoriani, in particolar modo di Anjouan, in fuga da miseria, malattie, instabilità politica, autoritarismi istituzionali e opprimenti gerarchie tradizionali (Blanchy 2014). Questi migranti lasciano le Comore essenzialmente per motivi di ordine sanitario (cure salvavita), familiare (ricongiungimenti), per accumulare il denaro necessario alla celebrazione del loro *grand mariage* e soprattutto per garantire un futuro migliore alla prole: se il 70% dei bambini nati

---

<sup>217</sup> L’espressione *kwassa kwassa* deriva da una musica e una danza della Repubblica Democratica del Congo e rinvierebbe al movimento ondulatorio tipico delle piccole imbarcazioni da pesca comoriane. Secondo altri, il termine deriverebbe dall’espressione francese “quoi ça?” (tradotto “cos’è questo?”).

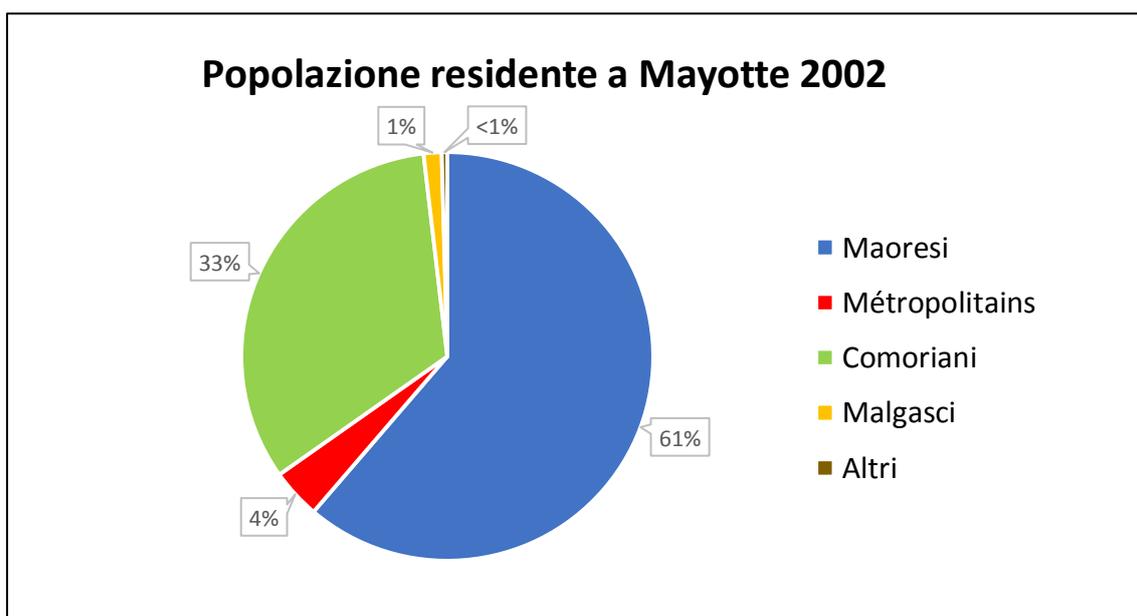
<sup>218</sup> La maggior parte dei naufragi sono causati dalla presenza del doppio *reef* corallino che dà luogo al cosiddetto “mare interno”, una zona marina ad alto rischio caratterizzata da una profondità delle acque variabile e da insidiosi scogli, condizioni che richiedono non di rado l’uso di mezzi aerei per il recupero di naviganti e naufraghi. Bisogna inoltre ricordare che la maggior parte degli abitanti dell’arcipelago non sa nuotare, né possiede nozioni elementari di acquaticità: nella cultura locale, il mare – come la foresta – è dimora degli spiriti (*djinn*) da cui occorre tenersi a distanza. È per tali ragioni se i bambini sono generalmente tenuti lontani dalle spiagge, trasmettendo loro tale rispetto e timore (Stoica 2020).

<sup>219</sup> Rimando a questo proposito a un romanzo ispirato a fatti realmente accaduti *Mayotte. Des poissons à chair humaine* scritto da Frédéric de Souza (2014), ex Console francese ad Anjouan.

a Mayotte è di origine comoriana è dovuto al fatto che le donne in avanzato stato di gravidanza assumono il rischio della traversata per dare alla luce un figlio “francese” (Sahraoui 2020).

Come già sottolineato dall’inchiesta *Migrations, natalité et solidarités familiales* promossa nel 2017 dall’INSEE, le migrazioni – in entrata e in uscita – costituiscono il primo fattore di ricomposizione della società maorese, periodicamente interessata da svuotamenti e ripopolamenti. Oggi, come già in passato, stabilire chi è “Maorese” e chi non lo è piuttosto problematico: le più recenti ondate migratorie stanno contribuendo a modificare sostanzialmente la composizione “etnica” della società (Bertile 2014: 54). La popolazione di Mayotte è infatti aumentata e cambiata considerevolmente tra 2002 e 2017 (v. **Tabella 6 e 7**). Circa la metà dei 256.518 abitanti registrati nel 2017 a Mayotte è di nazionalità straniera, la quasi totalità dei quali originari delle Comore<sup>220</sup> (95%), Madagascar (4%) e di altre origini (1%), principalmente della regione dei Grandi Laghi (Ruanda, Burundi, Congo) ma anche Tanzania, Kenya, Sudafrica, Etiopia, Pakistan, India, Mauritius. Il restante 52% è composto da francesi: 89% dei quali maoresi e 11% *métropolitains* o *wazungu*<sup>221</sup>, e da altri concittadini ultramarini (**Tabella 7**).

**Tabella 6:** *Popolazione residente a Mayotte 2002*

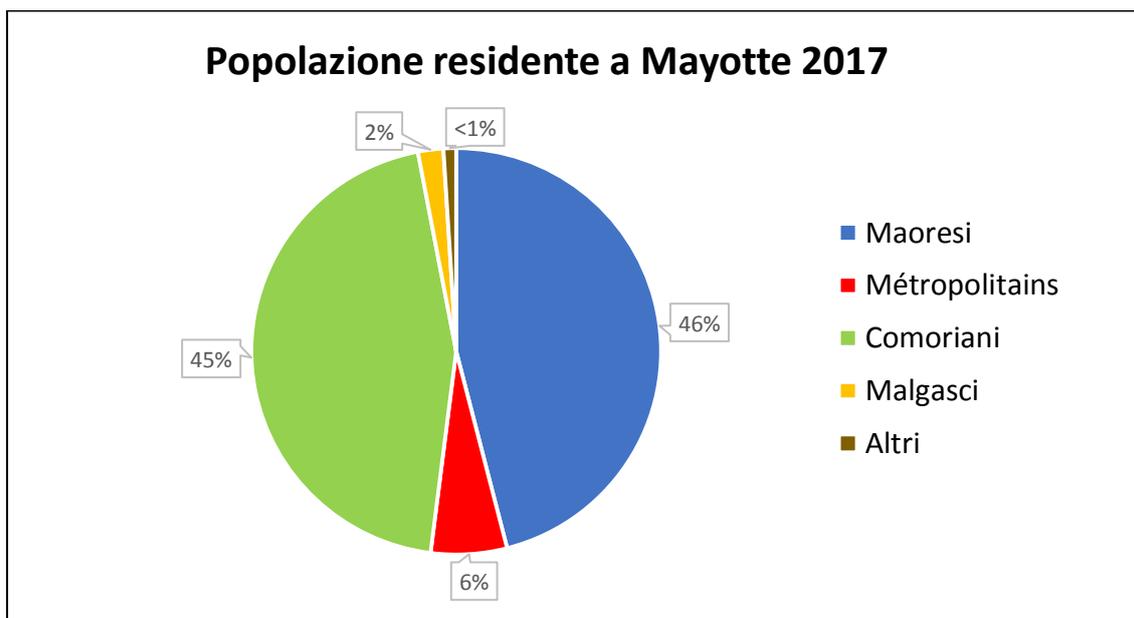


Fonte: Bacheré, Frouté 2003; INSEE Mayotte 2007; Morando 2007.

<sup>220</sup> Tra i residenti comoriani risultano originari di Anjouan sette individui su dieci (71%), la metà di essi è giunta a Mayotte in minore età (Marie *et al.* 2017).

<sup>221</sup> *Mzungu* sing., *Wazungu* pl. (tradotto “bianco/i”) qualificativo shimaorese con cui viene indicata la persona francese, o più genericamente europea, di pelle chiara.

**Tabella 7:** *Popolazione residente a Mayotte 2017*



Fonte: Marie *et al.*, 2018; Chaussy *et al.* 2019.

La popolazione muta velocemente: circa il 12% degli adulti residenti sono giunti a Mayotte da meno di cinque anni, la maggior parte di essi (70%) sono giovani con un'età inferiore ai 35 anni. Più della metà dei residenti di un'età compresa tra i 18 e i 79 anni risultano nati fuori dal Dipartimento; una parte di questi (15%) è in possesso della nazionalità francese, per nascita o per acquisizione (Marie *et al.* 2017).

Occorre quindi sottolineare due aspetti: in primo luogo, tra coloro che possiedono la nazionalità francese vi sono diverse migliaia di persone di origine comoriana che hanno acquisito la cittadinanza, in particolare i minori, a cui vanno aggiunti i franco-comoriani che hanno preferito conservare la doppia nazionalità al momento dell'indipendenza. Secondo, come già detto, la popolazione residente in maniera clandestina – circa uno straniero su due - non viene presa in considerazione nelle indagini sociali. La pressione demografica e migratoria è tale che in Comuni quali Mamoudzou, Kougou e Ouangani, i maoresi risultano da anni in minoranza numerica rispetto agli stranieri.

Roukia – studentessa al secondo anno di Geografia presso l'Università di La Réunion – nel descrivere la quotidianità nel suo villaggio di origine M'Tsamboro<sup>222</sup>, fa spesso riferimento all'espressione *mundzwani* (anjouanese) per indicare gli “stranieri”, siano essi comoriani, africani o malgasci. Quando le chiesi perché non utilizzasse il termine *mudjeni* (“straniero” in shimaore), Roukia rispose:

<sup>222</sup> M'Tsamboro, insieme all'isolotto omonimo che si erge a largo della costa, costituisce una delle principali località di transito e approdo delle *kwassa-kwassa* provenienti da Anjouan.

Roukia : La définition d'étranger à Mayotte est « anjouanais », même si c'est un grand-comorien ou africain, ou un malgache, peu importe. Mais la définition d'étranger est *mundzwani*, c'est-à-dire anjouanais (Saint-Denis, novembre 2019).

In un articolo particolarmente esplicativo, pubblicato sulla rivista *Jeune Afrique* dall'antropologo maorese Dénètem Touam Bona, appare chiaro quanto l'ostracismo nei confronti dei comoriani – percepiti generalmente come stranieri e delinquenti – sia stato interiorizzato anche dalle più giovani generazioni:

« Dans l'école de ma fille, un nouveau jeu est à la mode, une répétition de ce qui se passe au dehors: 'les gendarmes et les Anjouanais' »<sup>223</sup>.

#### 4.3.1 MATRIMONI E CITTADINANZA FRANCESE

I *sans papier* a Mayotte vivono perlopiù nell'ombra per evitare controlli e quindi l'espulsione. Clandestini o regolari, i migranti comoriani sopravvivono tentando comunque di ritagliarsi un piccolo ruolo all'interno della scena locale, lavorando in nero come operai nell'edilizia, braccianti agricoli, guardiani, pescatori, ecc. La loro esistenza dipende totalmente dal villaggio che fornisce loro un impiego, un riparo e delle relazioni sociali.

Esistono solo due modalità attraverso le quali uno straniero può ambire a regolarizzare la propria posizione in seno alla società maorese: tramite il matrimonio con un cittadino francese oppure, in via indiretta, acquisendo la cittadinanza, dopo un lungo periodo di residenza, grazie alla presenza di un figlio nato su suolo francese e a sua volta detentore della nazionalità (sebbene a Mayotte il regime dello *ius soli* presenti importanti deroghe rispetto al diritto comune, v. oltre).

I comoriani che giungono a Mayotte risultano perlopiù celibi: come anticipato essi partono proprio per accumulare il denaro necessario a onorare il costume del *grand mariage*, che alle Comore costituisce un vero “fatto sociale totale” più che un mero rito di passaggio (Blanchy 1998). Questa obbligazione però non vieta loro di contrarre matrimoni in terra maorese (in questo caso si parla di *petit mariage*, perché celebrato senza i fasti e la competizione tipica del matrimonio consuetudinario grancomoriano): le alleanze matrimoniali infatti possono rappresentare un facile lasciapassare per l'integrazione dei comoriani. Generalmente, gli uomini anjouanesi tendono a unirsi con donne mature, divorziate o vedove, e solo raramente con delle

---

<sup>223</sup> Dénètem Touam Bona, « Mayotte : peau comorienne, masques français », *Jeune Afrique*, 13 juin 2016.

giovani<sup>224</sup>; mentre le giovani donne immigrate diventano facilmente seconde mogli<sup>225</sup> (spesso a fronte di un pagamento, come nel caso delle paternità fraudolente, v. oltre), o prime mogli per i più indigenti (Lambek 2018: 203).

Queste unioni rappresentano spesso dei “matrimoni di comodo” (o matrimoni bianchi) che consentono ai comoriani di acquisire la nazionalità francese e garantire un avvenire ai propri figli; e ai maoresi, di speculare sulla miseria di tanti disperati, guadagnando denaro (molti si fanno pagare per contrarre matrimoni fittizi e paternità fraudolente) e in prestigio (a volte la sposa anjouanese rappresenta la terza o quarta moglie, che conferisce al poligamo una certa notabilità); in altri casi, la sposa rappresenta solo un mezzo per acquisire lo statuto di “uomo completo”, condizione indispensabile per partecipare agli affari e alle decisioni del villaggio di origine. A differenza degli uomini, la cui esistenza sociale viene affermata e riconosciuta all’atto del matrimonio, le donne diventano “complete” solo una volta diventate madri: sono quindi i figli a legittimare non solo l’unione matrimoniale, ma l’effettiva trasformazione sociale della madre quale “donna degna di rispetto”<sup>226</sup>.

Le trasformazioni sociali generate dalla “lunga marcia verso la dipartimentalizzazione” sarebbero all’origine di un’altra tendenza maschile emersa di recente: i matrimoni “a ripetizione”, una sorta di competizione economica maschile “per mezzo delle donne” (Blanchy-Daurel 1990: 106) che vedrebbe gli uomini – soprattutto funzionari o imprenditori con stipendi particolarmente elevati – impegnati in una ricerca costante di nuove potenziali spose. La capacità di un uomo di sostenere le molteplici unità familiari di cui è responsabile costituirebbe una manifestazione tangibile della propria realizzazione sociale e capacità economica. Tale dinamica sarebbe favorita dallo stravolgimento delle tradizionali pressioni sociali e familiari, in rapido declino, e in particolar modo dall’anomia che guadagna progressivamente terreno in una società caratterizzata da un *modus vivendi* inequivocabilmente relazionale (Blanchy-Daurel 1990, Blanchy 1992).

In realtà, anche l’uomo risulta strumentale alla donna: il marito non solo è incaricato del sostentamento familiare ma consente alla donna di raggiungere i suoi obiettivi, primo fra tutti la costruzione di una casa da donare alle figlie in occasione del loro matrimonio. La presenza di una casa, costruita nel villaggio della madre/moglie (regola matrilocale), consente alle donne di

---

<sup>224</sup> Si fa riferimento in tal senso all’espressione “filiere maorese o riunionese” (Guébourg 1995) con cui si indica la strategia adottata da un certo numero di comoriani che – giunti clandestinamente a Mayotte e a La Réunion – adescano delle compagne convincendole della sincerità dei propri sentimenti al solo fine di ottenere la nazionalità per mezzo del matrimonio per poi sparire dalla vita delle malcapitate.

<sup>225</sup> Abolita ufficialmente nel 2005 in quanto ritenuta incompatibile con i principi repubblicani, la poligamia continua essere praticata sotto forma di “matrimonio locale privo di riconoscimento amministrativo”, celebrato religiosamente dal *cadi* ma non registrato all’anagrafe. Per approfondimenti v. Blanchy, Moatty 2012; Guillaumont 2005.

<sup>226</sup> Lo statuto di celibe e nubile è impensabile a Mayotte, così come la mancanza di discendenza (Barthès 2003). In un certo senso, donne e uomini appaiono parimenti prigionieri del matrimonio inteso come strumento principale del “giogo relazionale” (Blanchy-Daurel 1990: 106-107).

rimarcare non solo la loro presenza sul territorio ma il loro primato sociale (Blanchy-Daurel 1990: 100-102). È per tali ragioni se talvolta, soprattutto presso le famiglie più indigenti, si tende ancora a fare ricorso ai cosiddetti “matrimoni forzati” o “di ragione”: una figlia non sposata equivale ad un fallimento non solo familiare ma sociale. In un contesto in cui la stabilità coniugale non costituisce certamente la norma, la rapida diffusione di tali sotterfugi non ha fatto altro che alimentare l’instabilità matrimoniale e le tensioni intra-familiari, soprattutto quando si tratta di questioni ereditarie (Blanchy 1992).

Il discorso sulle paternità fraudolente meriterebbe una ricerca a parte, per la delicatezza del tema e per la diffusione della pratica. Sebbene un terzo della popolazione maorese di origine comoriana sia nata a Mayotte (da genitori comoriani), questa fetta di popolazione non convoglia – alla nascita – verso la cittadinanza francese come avviene nel resto del territorio nazionale tramite l’applicazione del regime di *ius soli*: in mancanza di un riconoscimento di paternità ufficiale da parte di un cittadino francese, questi giovani potranno acquisire la nazionalità non prima del compimento dei 13/16 anni, sempre che tutte le condizioni legali siano state rispettate (scolarizzazione, residenza continuativa sul territorio, ecc.). Tali deroghe sono state introdotte al fine di evitare che Mayotte si trasformi definitivamente in una “fabbrica della nazionalità francese”. Dall’altro, la rigidità del protocollo sull’immigrazione applicato a Mayotte contribuisce ad alimentare quella che Sahraoui (2020) ha chiamato la “fabbrica amministrativa dell’illegalità”.

Tra i pochi punti fermi di tale regime derogatorio vi è il divieto di espulsione dei minori nati a Mayotte e – almeno in teoria – dei loro genitori. A queste famiglie viene rilasciata una carta di soggiorno da rinnovare ogni anno per i primi tre anni, alla scadenza dei quali si ha diritto a un permesso di soggiorno dieci anni. Superati questi primi tredici anni si dovranno attendere ancora tre anni prima che il figlio possa presentare la richiesta di naturalizzazione. Una volta ottenuta, i genitori potranno presentare a loro volta la domanda di cittadinanza (Lambek 2018: 258).

A partire dal 2019, la regolamentazione è stata resa ancor più restrittiva proprio per limitare il fenomeno della paternità fraudolenta: perché un bambino di origini comoriane – nato a Mayotte prima del 1° marzo 2019 – possa accedere alla nazionalità francese è necessario che i genitori risultino residenti sull’isola da almeno cinque anni al momento della nascita. Questa misura è stata in parte smorzata per i bambini nati dopo il 1° marzo 2019, i quali potranno accedere alla nazionalità francese (a 13, 16 o 18 anni) a condizione che – al momento della nascita del figlio – il genitore risulti residente a Mayotte da almeno tre mesi<sup>227</sup>.

---

<sup>227</sup> V. Loi n° 2018-778 du 10 septembre 2018 pour une immigration maîtrisée, un droit d’asile effectif et une intégration réussie.

L'applicazione derogatoria dei diritti di cittadinanza degli stranieri a Mayotte – non solo del regime di *ius soli* ma anche, come vedremo, del diritto di asilo<sup>228</sup> – sembra aver fortemente contribuito alla diffusione della pratica illegale delle paternità fraudolente o fittizie (*paternité de complaisance*), l'unico modo per un nuovo nato per essere istantaneamente riconosciuto quale cittadino francese. Con la legge del 24 gennaio 2006 è stato lanciato un dispositivo *ad hoc* volto a limitare tale pratica, il quale autorizza l'ufficiale di Stato civile – incaricato di analizzare le dichiarazioni di paternità – a opporsi (in maniera deliberata, sulla base delle intuizioni e dalle apparenti discrepanze che possono emergere dal colloquio con i genitori) alla ricezione di una domanda potenzialmente fraudolenta e bloccare così l'iter burocratico. In caso di sospetta truffa, il funzionario rinvia il fascicolo a giudizio di una corte incaricata di decidere sull'effettiva paternità. Inutile dire che le paternità fraudolente sono severamente punite dalla legge: entrambi, ricettato e ricettatore rischiano fino a cinque anni di carcere e quindicimila euro di multa (Blanchard 2007; CR-CSUR 2011; Blanchy, Moatty 2012).

Secondo l'ultimo censimento dell'INSEE, un terzo delle unioni matrimoniali a Mayotte riguarderebbe “coppie miste”, composte da un maorese e un comoriano (Merceron, Touzet 2020). Sebbene le unioni tra maoresi e “occidentali” non siano generalmente malviste, è innegabile che per una famiglia può essere più semplice accettare il matrimonio del proprio figlio con una donna comoriana che con una *métropolitain*: la cultura e soprattutto la religione, in questo frangente, sembra vantare ancora un primato sulla nazionalità. Questo discorso sembra essere meno valido quando si tratta dell'inverso: le coppie donna maorese/uomo comoriano appaiono infatti più rare. Il felice e longevo matrimonio tra la maorese Soifia e il grancomoriano Idriss – intervistati a La Réunion – rappresenta in tal senso un'eccezione alla regola, ma c'è un trucco... entrambi sono cresciuti in mobilità, lei a La Réunion, lui in Francia, aspetto che sembra aver permesso di stemperare, ma non abolire, le ostilità etno-ideologiche (ben visibili ad esempio nel rapporto tra Soifia e le sue cognate rimaste a Grande Comore). Nel corso delle nostre innumerevoli chiacchierate in famiglia, Idriss mi ha invitata più di una volta a riflettere a proposito della loro unione, chiedendomi insistentemente: “Mais selon toi, est-ce que la mère de Soifia aurait accepté plus volontiers que sa fille se marie avec un *mzungu*?”. Certamente una domanda a cui non avrei mai potuto rispondere, sia per rispetto nei confronti della loro unione, sia per mancanza di elementi, avendo conosciuto la mamma di Soifia solo di sfuggita, quando l'accompagnammo in aeroporto per tornare a Mayotte dopo due settimane passate a casa della figlia a La Réunion. A rispondere con sicumera ci pensò lo stesso Idriss: “Certainement pas!”. Scegliendo Idriss, Soifia ha potuto sposarsi religiosamente – che significa prima di tutto onorare pubblicamente i propri genitori – e rispettare le proprie tradizioni, condivise dalla maggior parte dei comoriani.

---

<sup>228</sup> V. CESEDA, Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile.

Viceversa, il caso di Ahmed, un brillante studente al secondo anno del Master in Economia dell'Università di La Réunion, può essere utile a mostrare le resistenze di certe famiglie maoresi nei confronti delle unioni miste. Originario di Anjouan, Ahmed è cresciuto a Mayotte dove è giunto all'età di due anni insieme a sua nonna paterna. Senza rinnegare le proprie origini, a cui è molto legato, Ahmed afferma senza esitazione di “sentirsi maorese”: Mayotte è stato l'unico luogo al mondo in cui abbia vissuto fino ai 19 anni; maoresi sono la maggior parte dei suoi amici (anche a La Réunion); maorese è la lingua che parla. Prima di partire per La Réunion al fine di proseguire gli studi, Ahmed avrebbe voluto “sistemarsi” con la sua *buledi* (“fidanzatina”) maorese, così si recò dai genitori di lei per informarli delle sue intenzioni. È con il cuore spezzato – dall'amore interrotto e dalla xenofobia – che Ahmed mi parla del categorico rifiuto mostrato dai genitori della ragazza, i quali gli dissero che non avrebbero mai approvato la loro unione. Ahmed così partì, costretto a dimenticare la sua *buledi*.

#### 4.3.2 CITTADINANZA E SALUTE

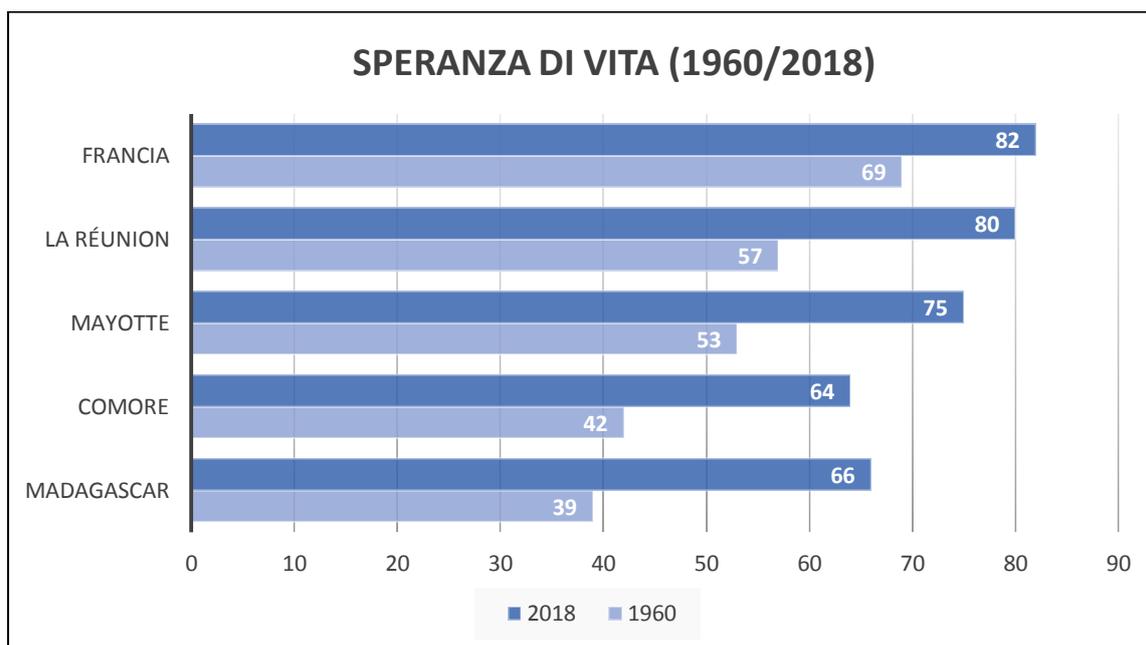
Ritornando al tema dei diritti negati, la storia di Ahmed ci offre uno spaccato familiare illuminante a proposito delle mobilità terapeutiche tra Comore, Mayotte e La Réunion, un tema cruciale nelle biografie di molti maoresi e comoriani. Sulla scia dei lavori di Paul Farmer (1999) e Didier Fassin (2001), i quali hanno indagato il rapporto tra violenza strutturale e disuguaglianze in ambito sanitario, mettendo in evidenza la pervasività del colonialismo e del postcolonialismo e i loro effetti sociali e culturali, si tenterà qui di dimostrare quanto la salute alle Comore dipenda in larga parte da questioni geopolitiche (Sakoyan 2012)

Nonostante la situazione economica complessivamente sottosviluppata nella regione del canale di Mozambico, gli indicatori demografici (aspettativa di vita alla nascita, mortalità infantile, ecc.) evidenziano un generale miglioramento delle condizioni di vita negli ultimi sessant'anni; questo vale anche nei territori meno privilegiati dove però le disuguaglianze rispetto alla qualità dei sistemi medici lasciano intravedere esplicite dinamiche di biopotere (Foucault 1976). I numeri relativi all'evoluzione della speranza di vita nella regione (v. **Tabella 8**) vedono ad esempio le Comore e il Madagascar piazzarsi al di sotto della media mondiale di 71 anni, in accordo con il prospetto 2015 dell'Organizzazione delle Nazioni Unite<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> United Nations World Population Prospects 2015 (<https://www.un.org/en/development/desa/publications/world-population-prospects-2015-revision.html>).

**Tabella 8:** *Speranza di vita (1960/2018)*



Fonte: IEDOM, INED, Banca Mondiale

Juliette Sakoyan, un'antropologa francese che da quasi due decenni si occupa di questioni sanitarie e in particolare delle circolazioni terapeutiche tra l'arcipelago delle Comore e la Francia, ha esaminato i dilemmi che un malato e la sua famiglia si trovano ad affrontare quando è in gioco la vita del paziente, ancor più drammatici quando si tratta di un minore. Qui la scelta corre tra due binari : « prendre le risque que la maladie tue » e « prendre le risque de mourir au cours du voyage » (Sakoyan 2015a).

Il sistema sanitario comoriano presenta numerose carenze: strutturali, tecnologiche e soprattutto di personale specializzato. Secondo Sakoyan, di fronte a malattie particolarmente gravi, è raro che un medico comoriano si avventuri in diagnosi e terapie, questi tenderà invece a consigliare delle cure tradizionali (*malalawo ya dagoni*, “medicamenti casalinghi”<sup>230</sup>), tentando di convincere il paziente e i familiari che si tratta di “malattie domestiche” e che la medicina occidentale non avrebbe alcuna presa su di esse.

Per essere curato, un comoriano ha ben poche alternative (Abdillahi 2012):

- 1) richiedere all'ambasciata francese un'evacuazione sanitaria (EVASAN) verso Mayotte;
- 2) recarsi autonomamente (a proprie spese) a Dar-es-Salaam o in Madagascar in una clinica a buon mercato;

<sup>230</sup> Tra le terapie tradizionali la più importante consiste nella lettura rituale del *Maulid al-Barzanji*, testo che commemora la nascita del Profeta che, sebbene non costituisca di per sé una terapia, riveste una funzione propiziatoria e protettrice (Blanchy *et al.* 1993 in Sakoyan 2015a).

3) recarsi autonomamente a Mauritius, dove lo Stato comoriano ha firmato degli accordi di cooperazione in ambito sanitario che facilitano l'evacuazione dei pazienti comoriani gravemente infermi.

Tutte queste soluzioni presentano una serie di limiti: le domande di EVASAN richiedono tempi lunghi e molti soldi<sup>231</sup>. Inoltre, in caso di evacuazione sanitaria a La Réunion o in Francia è impossibile per i parenti accompagnare il malato, che si ritrova così lontano e privo del tradizionale sostegno della famiglia (Sakoyan 2011).

Recarsi in una clinica della capitale tanzaniana, in Madagascar o a Mauritius richiede parimenti una certa capacità economica: il prezzo del biglietto aereo resta inaccessibile per molti, per questo si tende a organizzare delle collette in gran parte alimentate dagli abitanti in diaspora. Il caso più comune – soprattutto per la comunità originaria di Grande Comore – vede un parente in diaspora intercedere a favore del paziente, pagandogli il viaggio verso Tanzania o Madagascar, oppure – soprattutto quando si tratta di un minore – affidando temporaneamente il bambino a un parente residente in Francia, così una volta inserito all'interno del sistema di sicurezza sociale del parente affidatario, il bambino potrà essere curato gratuitamente, come qualsiasi cittadino francese (Sakoyan 2015a).

Esiste infine “l'altra via”, la più accessibile alla stragrande maggioranza dei malati, in particolar modo provenienti da Anjouan e Mohéli: raggiungere Mayotte clandestinamente a bordo delle cosiddette “*kwassa-kwassa* sanitarie”, in tutto e per tutto identiche alle tradizionali *kwassa-kwassa* ma più care in quanto appositamente meno affollate per tutelare il malato<sup>232</sup>. Una volta giunto a Mayotte, una rete di contatti – di solito familiari già residenti – si incaricherà del trasporto all'ospedale e, spesso, del pagamento delle cure<sup>233</sup>. I rischi sanitari per l'intera popolazione di Mayotte si fanno via via maggiori dal momento in cui circa un terzo della popolazione ha accesso limitato alle cure: non sono solo i costi a frenare i clandestini che necessitano cure, ma soprattutto il rischio di essere intercettati ed espulsi mentre ci si reca all'ospedale (Carayol 2009)<sup>234</sup>.

Ripercorriamo qui l'itinerario di mobilità di Ahmed, strettamente legato a quello del padre Nasser, un professore di Storia e Geografia che ha lavorato per anni tra Anjouan e Madagascar prima che i suoi reni si ammalassero gravemente nel 2004. Come molti altri connazionali nella sua situazione, Nasser raggiunse Mayotte a bordo di una *kwassa-kwassa* dato che l'ospedale di

---

<sup>231</sup> Il dispositivo EVASAN, inaugurato nel 2004, è stato gratuito fino al 2012 (solo il biglietto aereo era a carico del paziente), oggi è invece totalmente a pagamento e in media solo il 35% delle domande di evacuazione vengono accolte.

<sup>232</sup> Il prezzo della traversata Anjouan-Mayotte in *kwassa-kwassa* varia tra i 300 e i 900 euro a seconda del numero dei passeggeri e del periodo (Martial *et al.* 2016).

<sup>233</sup> I costi variano a seconda della terapia (da 10 a 1000 euro), in media 240 euro a prestazione (Gaussein 2014).

<sup>234</sup> « À Mayotte, la restructuration du système de santé et le renforcement de la lutte contre les migrations illustrent en effet parfaitement l'intensification du bio-pouvoir » (Fournand 2008).

Anjouan non era in grado di trattare la sua patologia. Una volta ricoverato, i medici dell'ospedale di Mayotte si resero conto della gravità del suo quadro clinico e decisero di inviarlo d'urgenza – tramite EVASAN – a La Réunion dove sarebbe stato sottoposto ad un trapianto di rene. L'operazione purtroppo non riuscì come previsto e il rene fu subitamente rigettato dal paziente. Da quel momento la sua patologia si cronicizzò, tanto da obbligare Nasser a sedute di dialisi due/tre volte a settimana: così Nasser si stabilì a La Réunion e non la lasciò mai più, avendo ottenuto in breve tempo un permesso di soggiorno permanente, come la maggior parte degli stranieri malati, o per meglio dire dei loro “corpi malati” (Fassin 2001).

Intanto a Mayotte Ahmed diventa grande: sebbene abbia svolto tutto il suo percorso scolastico sull'isola e vi abbia risieduto sin dalla più tenera età, Ahmed è registrato all'anagrafe come cittadino comoriano in possesso di un semplice permesso di soggiorno, il quale consente la circolazione solo all'interno dell'isola. Questa “immobilità involontaria” (Carling 2002) accomuna tutti i migranti di origine comoriana registrati in Prefettura: senza un visto valido per l'espatrio è infatti impossibile lasciare Mayotte. Ahmed attese pazientemente e nel 2014 – riconosciuta la sua carriera scolastica – ottenne il visto con il quale avrebbe potuto non solo proseguire gli studi accademici fuori dal Dipartimento, ma soprattutto raggiungere il suo amato padre e finalmente prendersi cura di lui.

Giunto a La Réunion, Ahmed ricevette un altro permesso di soggiorno, questa volta valido per l'espatrio. Ahmed cominciò così a respirare un'aria nuova, l'aria di chi a lungo ha sognato di abitare il mondo, di poter attraversare le sue frontiere e di farsi attraversare dalle sue sconfinite meraviglie: un desiderio che accomuna tutti i migranti, in particolar modo quei giovani nati in Europa da genitori giunti clandestinamente – i cosiddetti “Dreamers europei”<sup>235</sup> – che si vedono privati della maggior parte dei diritti fondamentali per un lungo periodo della loro esistenza prima di riuscire, non sempre, ad acquisire la cittadinanza “europea”. La storia di Ahmed non è infatti paradigmatica: la maggior parte degli studenti di origine comoriana in possesso di un permesso di soggiorno a Mayotte non otterrà mai un visto valido per l'espatrio. Questi sono condannati a lottare per sopravvivere su una piccolissima isola sovraffollata che non li riconosce come migranti politici, e generalmente detestati dalla popolazione autoctona.

In altri casi di EVASAN, meno gravi rispetto al padre di Ahmed, i migranti sono trasferiti temporaneamente a La Réunion con un permesso a breve termine o pass sanitario. La maggior parte di questi, una volta ristabiliti, decide di restare a La Réunion dandosi alla macchia, sebbene questo possa voler significare non fare mai più ritorno nel paese d'origine. Questa scelta porta delle conseguenze particolarmente rilevanti, soprattutto per il fine-vita: al decesso, la quasi totalità

---

<sup>235</sup> Cfr. serie del Guardian “Europe's Dreamers” (<https://www.theguardian.com/news/audio/2020/sep/01/who-are-europe-dreamers-podcast>).

di essi sarà inumata a La Réunion, più precisamente al cimitero di Bois-Rouge a Sainte-Marie. Sono infatti pochissime le famiglie rimaste alle Comore a potersi permettere il costo, piuttosto elevato, per il rimpatrio della salma che può oscillare dai 3.000 ai 5.000 euro.

Stessa sorte tocca ai pazienti EVASAN deceduti a La Réunion: un caso fra tutti, quello del giovane medico anjouanese, Ansulidine Attoumane travolto in pieno dal crollo di un albero pericolante, a seguito del passaggio del devastante ciclone Kenneth che ha scosso duramente l'arcipelago nell'aprile 2019. Trasferito "d'urgenza" prima a Mayotte e poi a La Réunion, il dott. Ansulidine Attoumane è deceduto il 12 maggio. Oggi anche lui riposa al cimitero di Bois-Rouge (**Immagini 1, 2**).

**Immagini 1, 2:** *Il cimitero di Bois-Rouge, sezione riservata al culto musulmano (Allée des Mysotis), maggio 2019 (foto scattate dall'autore).*



La situazione geopolitica contemporanea nell'Oceano Indiano sud-occidentale si riflette nei singoli percorsi esistenziali di uomini e donne che pagano il prezzo di una cooperazione regionale ambigua. L'esistenza di differenti panorami terapeutici, caratterizzati da profonde disuguaglianze, rende evidente la correlazione tra mobilità e storia postcoloniale. Le carenze strutturali che affliggono il sistema medico comoriano hanno provocato una reazione a catena a livello regionale. Da alcuni anni gli ospedali e i consultori di Mayotte risultano cronicamente sovraffollati di pazienti comoriani: ottenere una semplice ricetta medica obbliga gli autoctoni a interminabili attese, a volte senza esito. Questa situazione intollerabile conduce sempre più maoresi a recarsi a La Réunion o in Francia per ricevere assistenza medica immediata e di qualità. Talvolta sono gli stessi medici a invitare i nativi a rivolgersi presso ambulatori privati (decisamente meno affollati delle strutture pubbliche e rimborsati dalla *Sécurité sociale*, o *Sécu*) o, in casi più complessi, chiedere il trasferimento verso le località sopracitate tramite dispositivo EVASAN, completamente gratuito per i cittadini francesi.

Il divario socioeconomico tra una realtà e l'altra alimenta controversi flussi migratori: paradossalmente, a un numero sempre maggiore di maoresi viene chiesto di recarsi a La Réunion o sul continente per ricevere cure mediche, mentre a Mayotte il sistema sanitario è oberato di pazienti comoriani *sans papier* e *sans Sécu*.

Se il sistema EVASAN garantisce un corridoio umanitario tra le Comore e la Francia, le sue conseguenze non sono ancora state pienamente valutate (procedure lente, scomparsa di un gran numero di clandestini una volta dimessi dall'ospedale, decessi all'estero e rimpatri). L'EVASAN rappresenta altresì uno strumento di marginalizzazione, che obbliga i pazienti all'esilio a vita – come nel caso di Nasser o dei clandestini che sopravvivono nell'ombra a Mayotte e a La Réunion – e all'esilio a morte, come il medico anjouanese sepolto a Bois-Rouge.

Dall'altro lato, sembra paradossale che la stessa possibilità di circolazione prevista dall'EVASAN non sia data alla maggior parte degli studenti di origine comoriana, come ai loro genitori, fuggiti da persecuzioni politiche e dalla dittatura. Esclusi dai benefici socio-assistenziali, ingabbiati dalla clandestinità, queste nuove generazioni sono condannate e condannano a loro volta i loro figli a un'esistenza precaria e pericolosamente incerta.

Mayotte appare agli occhi di chi l'osserva non soltanto come un territorio fragile dal punto di vista socio-economico, ma soprattutto come un laboratorio sociale – una *zone de non droit* (Duflo, Ghaem 2014) in cui un buon numero di diritti degli stranieri e degli autoctoni vengono costantemente disattesi se non cancellati<sup>236</sup> (Blanchard 2007). L'impressione è che ancora oggi,

---

<sup>236</sup> Per approfondimenti si rimanda al sito internet dell'associazione La Cimade impegnata da decenni nella salvaguardia dei diritti degli stranieri in tutto il mondo (<https://www.lacimade.org/expulsions-mayotte-reste-une-zone-de-non-droit/>).

nonostante la dipartimentalizzazione, la Francia non sappia cosa farsene di Mayotte, mentre i più sardonici direbbero che “non sappia come disfarsene”.

#### **4.4 UNA “LAMPEDUSA” DELL’OCEANO INDIANO: LE POLITICHE DELL’ACCOGLIENZA E IL FALLIMENTO DEL REGIME DEROGATORIO**

È stato detto che, a partire dalla seconda metà degli anni Novanta, la lotta all’immigrazione clandestina costituisce l’obiettivo cardine dell’azione di governo, che ha tentato di porre un limite al flusso migratorio irregolare inasprendo i controlli interni e alle frontiere: una strategia che in pochi anni ha incrementato in maniera vertiginosa il numero di respingimenti e di espulsioni.

Per rendersi conto della portata del fenomeno è sufficiente sapere che sono state 27.421 le espulsioni effettuate a Mayotte nel 2019 (+38% rispetto 2018), una cifra che da sola supera di gran lunga il totale dei rimpatri effettuati nella Francia continentale (trenta volta più popolata di Mayotte): 23.746 allontanamenti (forzati e volontari) nel 2019<sup>237</sup>. Ecco un altro record nazionale detenuto da Mayotte, che si riconferma anno dopo anno come una perfetta “macchina da espulsione”. L’allontanamento del 10% della popolazione dell’isola all’anno – appunto 27.000 persone – corrisponderebbe all’espulsione annuale di oltre 6 milioni di persone dalla Francia metropolitana... Difficile da immaginare ma, fatte le dovute proporzioni, è ciò che avviene da decenni a Mayotte (Blanchard 2019). Se nel 1998, a pochi anni dall’introduzione della *visa Balladur*, i migranti espulsi furono 6.500 (Peccia, Meda 2017), nel decennio successivo le cifre raddoppiarono con una media di 16.000 allontanamenti all’anno. Un picco di espulsioni è stato toccato nel 2010 (oltre 26.000 rimpatri) in risposta alla crisi sociale del 2008 e soprattutto in vista del conseguimento dello statuto dipartimentale (Carayol 2009). Gli allontanamenti hanno registrato un nuovo record nel 2019, in reazione alle manifestazioni di massa che infiammarono l’isola a inizio 2018.

In realtà, fu soprattutto il ritrovamento del corpo esanime di un bambino su una spiaggia di Petite-Terre il 1° luglio 2019 a spingere le autorità a dare un giro di vite nella lotta all’immigrazione clandestina. Il bambino di circa 6 anni, probabilmente di origine malgascia, sarebbe annegato a seguito del naufragio di una *kwassa-kwassa*, prima di essere riportato a riva dal moto ondoso. Sebbene di naufragi ne avvengano molti ogni anno, questo suscitò un tale scandalo mediatico che già in agosto, l’ex ministro dell’Oltremare – Annick Girardin – si trovò

---

<sup>237</sup> Fonte Ministère de l’Intérieur (<https://www.immigration.interieur.gouv.fr/Info-ressources/Etudes-et-statistiques/Statistiques/Essentiel-de-l-immigration/Chiffres-cles>).

obbligata a lanciare in tutta fretta l'operazione *Shikandra*<sup>238</sup>, volta a rafforzare la vigilanza dei confini, nonché le identificazioni sul territorio.

Che la situazione sia al collasso e da tempo fuori controllo lo confermano i fatti, talvolta inconcepibili, che si producono quotidianamente su questo territorio “alla deriva”. Ora, senza elencare tutti i casi di infrazione ai diritti e alle libertà negate agli stranieri a Mayotte, per cui la Francia è già stata richiamata severamente dalla Corte Europea dei Diritti dell’Uomo, è legittimo chiedersi: se Mayotte rappresenta, come altre isole europee, un hotspot della tratta clandestina diretta in Europa, perché non è possibile applicare le stesse regole previste a livello comunitario? Perché a Mayotte un clandestino può essere rimpatriato speditamente – sia esso stato colto in flagrante durante la traversata (respingimento), o già circolante sul territorio maorese (espulsione) – senza attendere il lascia-passare del Paese d’origine, come dovrebbe avvenire stando ai protocolli? Una volta intercettati, infatti, la maggior parte dei *sans papiers* vengono immediatamente espulsi applicando, in maniera ancor più rigida che sul continente, le regole del CESEDA – *Code de l’entree et du sejour des etrangers et du droit d’asile* – il più recente codice francese in materia di immigrazione<sup>239</sup>. Soltanto una piccola parte dei clandestini trova ospitalità nell’unico centro di detenzione amministrativa situato a Pamandzi (Petite-Terre). Ma la saturazione di tale centro non può rappresentare una giustificazione di per sé al trattamento differenziato e discriminatorio degli irregolari a Mayotte: solo qui, i migranti non beneficiano del diritto di detenzione amministrativa di 48/72 ore durante le quali presentare a un giudice la propria posizione e le ragioni della sua richiesta d’asilo. Stessa dinamica tocca ai minorenni<sup>240</sup>, sebbene questi sembrano poter contare su alcune garanzie in più, difese a spada tratta da alcune associazioni locali.

Un'altra domanda che si pongono i clandestini come gli autoctoni è: perché i richiedenti asilo non vengono redistribuiti verso altre destinazioni – come avviene altrove in Europa – invece di bloccarli a Mayotte, spesso a vita, chiedendo loro di rinnovare costantemente un “permesso di soggiorno temporaneo” valido unicamente per la permanenza sull’isola, il cui unico effetto è quello di congestionare il territorio? Se è il Regolamento di Dublino (oggi Dublino III) a regolare – come nel resto d’Europa – l’ingresso dei richiedenti asilo, perché una volta accolti questi non possono essere dislocati in Dipartimenti della *métropole* meno sovraccarichi dal punto di vista demografico rispetto a Mayotte?

---

<sup>238</sup> *Shikandra* è il nome di un pesce tipico delle acque della barriera corallina maorese, di indole pacifica ma particolarmente aggressivo se vede minacciato il suo spazio. Fonte Sito Assemblée Nationale.

<sup>239</sup> Cfr. Groupe d’information et de soutien des immigré·e·s (GISTI), 2015, *Singularités mahoraises du droit des personnes étrangères. Un droit dérogatoire dans un département d’exception*, GISTI les cahiers juridiques, Paris.

<sup>240</sup> Nel 2018, 1.429 minori risultavano detenuti nei CRA francesi, di cui 1.221 a Mayotte (v. Dossier La Cimade, 2019, « Expulsions du territoire, l’imagination au pouvoir ? »).

È ormai noto che la tratta dei clandestini costituisca l'attività economica più produttiva di Anjouan, per non dire dell'intero gruppo insulare: il sistema delle *kwassa-kwassa* alimenta un commercio informale considerevole, a detta di alcuni una vera e propria mafia locale con ramificazioni in tutto l'arcipelago<sup>241</sup>. Paradossalmente, la crescita esponenziale delle espulsioni a Mayotte ha giovato ai costruttori di *kwassa-kwassa*, nonché ai trasportatori. Sembra infatti che all'aumentare dei rimpatri abbia corrisposto un decisivo aumento delle partenze di clandestini.

« L'absence symbolique d'État dans une grande partie du territoire comorien nous pousse à considérer l'État comorien comme érosif, puisqu'à défaut de veiller au bien-être de ses populations, il les pousse à des conditions d'existence sociale mortifères dont la plus patente est la traversée clandestine vers Mayotte, avec sa kyrielle de noyades. Ce déni de citoyenneté d'une grande partie de la population comorienne, conséquence de morts massifs, est ce que Mbembe (2006) appelle 'la nécropolitique' » (Halidi 2018).

È innegabile che il traffico delle *kwassa-kwassa* comporti degli effetti a livello sociale, quali esplosione demografica, espulsioni forzate, morti per naufragio, nonché crescita esponenziale dei minori soli in stato di abbandono. Il fenomeno dei minori non accompagnati rappresenta una delle maggiori controversie generate dai rimpatri forzati, la quale suscita particolare apprensione in chi scrive. Sembra infatti che più della metà dei migranti espulsi abbandonino volontariamente i loro figli a Mayotte, credendo così di offrire loro una garanzia per l'avvenire. Secondo le informazioni raccolte dall'Osservatorio sui minori isolati, nel 2016 sarebbero 4.446 i minori non accompagnati – ovvero abbandonati a Mayotte dai loro genitori al momento dell'espulsione e affidati “sulla parola” a qualche parente o conoscente – tra questi, almeno 300 risultano privi di qualsiasi referente adulto<sup>242</sup>. Questi numeri sono contraddetti già da diversi anni dalle stime non ufficiali che parlano di una cifra che potrebbe realmente oscillare tra 6.000 e 10.000 minori soli (Legeard 2012).

Nel rapporto *Les mineurs isolés étrangers en France* redatto nel 2010 dall'ex vicepresidente del Senato Isabelle Debré, Mayotte viene presentata come “il più grande orfanotrofio di Francia” (Debré 2010). All'interno del suo rapporto, la senatrice Debré distingue i minori in tre classi o categorie: i bambini stranieri soli, i bambini abbandonati e i minori comoriani giunti a Mayotte a bordo delle *kwassa-kwassa*.

L'espressione “bambini stranieri isolati” (*enfants étrangers isolés*) si riferisce a quei minori provenienti principalmente da Congo, Rwanda e Burundi giunti a Mayotte completamente

---

<sup>241</sup> Il traffico illegale di *kwassa-kwassa* genera ogni anno diversi milioni di euro. Gruppi di intellettuali e militanti della causa dipartimentalista (v. Martial *et al.* 2016) sono convinti che una grossa fetta dei profitti finirebbe direttamente nelle casse dello Stato dell'Unione delle Comore, senza i quali fallirebbe definitivamente.

<sup>242</sup> V. rapporto stilato dalla Camera regionale dei conti di La Réunion e Mayotte, 2019, « Département de Mayotte. Aide sociale à l'enfance », Saint-Denis. V. anche Guyot 2013b.

soli e spesso in allarmanti condizioni di salute per via dell'estenuante traversata. La maggior parte di questi minori, a differenza degli altri, trova accoglienza all'interno del sistema istituzionale francese e non farà più ritorno al paese d'origine.

La categoria dei “bambini abbandonati” (*enfants abandonnés*) rimanda invece a quei minori di origine comoriana lasciati soli a Mayotte in seguito al respingimento dei genitori clandestini. I più fortunati sono presi in carico da alcuni membri della famiglia residenti a Mayotte o trovano ospitalità presso il vicinato. Tuttavia i vincoli di responsabilità da parte dei “tutori” tendono ad affievolirsi e a decadere dopo un certo periodo di tempo abbandonando a loro stessi dei ragazzi appena adolescenti, motivo per cui questa categoria di minori presenta in proporzione il più alto rischio di precarietà e di delinquenza<sup>243</sup>. Il fenomeno dei minori isolati non interessa solo la comunità comoriana, ma anche quella maorese: sono molti i bambini che, sfuggendo al controllo parentale, rischiano di trasformarsi in breve tempo in *shonga* o “bambini maledetti”<sup>244</sup>, ripudiati dalla famiglia e dal villaggio perché fonte di guai e vergogna, a causa delle loro condotte che comportano esclusione e morte sociale (furti, aggressioni, prostituzione, alcool, droghe) (Vidal 2010: 124-128).

La particolare legislazione applicata a Mayotte in materia di immigrazione, a differenza di quella metropolitana, non riserva alcun trattamento specifico alla terza classe di minori: i bambini giunti clandestinamente a bordo delle *kwassa kwassa* (Sakoyan 2015b). Una volta intercettati questi minori vengono condotti direttamente al centro di detenzione amministrativa di Pamandzi insieme agli altri clandestini per essere espulsi quanto prima. Alcune associazioni si battono ormai da anni per contrastare il fenomeno dell'abbandono e della delinquenza giovanile, tra queste l'associazione *Tama* (“Speranza” in shimaore), che ha inaugurato un centro educativo destinato all'accoglienza di tutti i minori bisognosi, *Solidarité Mayotte* che ha sede all'interno del C.R.A di Pamandzi e l'associazione *Village d'Eva*. Luoghi quali Kawéni (la più grande bidonville francese), Majicavo-Koropa, Koungou – ribattezzati familiarmente “*Voyouland*”<sup>245</sup> – trasudano dell'emergenza sociale che coinvolge questa generazione di minori dimenticati, emarginati, traumatizzati, spesso malati e tendenzialmente violenti.

Da alcuni anni circola la voce che l'Unione delle Comore abbia volutamente fomentato tale immigrazione fuori controllo, utilizzandola come strategia per riconquistare Mayotte. A detta

---

<sup>243</sup> Tra il 30 e 35% degli episodi di delinquenza a Mayotte risulta a carico di minori (contro il 20% dei casi in Francia). Se da piccoli questi bambini sono obbligati a compiere dei piccoli furti per sopravvivere, crescendo il carico di violenza tende ad aumentare: il 70 % dei crimini a Mayotte risultano infatti commessi da comoriani in stato irregolare (Busson 2017)

<sup>244</sup> *Shonga* in shimaore significa letteralmente “male, sfortuna”

<sup>245</sup> L'espressione *Voyouland* può essere resa in italiano come “la terra dei teppisti”. Il termine francese *voyou* significa “teppista, delinquente, canaglia”. V. Muller, Olivia, “L'île aux enfants perdus”, *Les Inrockuptibles*, 14 aprile 2015 (<http://www.migrantsoultremer.org/Mayotte-l-ile-aux-enfants-perdus>).

di alcuni rappresentanti politici repubblicani come Mansour Kamardine, questa situazione rispecchierebbe una dinamica di “sostituzione etnica”, finalizzata al ritorno definitivo di Mayotte nel girone comoriano. Questo timore dipenderebbe essenzialmente dal fatto che un numero sempre maggiore di individui nati a Mayotte da genitori comoriani acquisiscono la cittadinanza e il diritto di voto: una volta raggiunta la maggioranza assoluta, questi potrebbero indire un nuovo referendum e votare per l’abolizione dello statuto dipartimentale e il ritorno di Mayotte nell’Unione delle Comore.

« Les inégalités sociales exacerbent le sentiment d’être une minorité culturelle menacée » (Bertile 2012).

La popolazione autoctona mostra segni di esasperazione senza precedenti, come dimostrato dai violenti episodi di *décasage* che periodicamente sconvolgono i villaggi abitati dai clandestini (Alaoui *et al.* 2019). Le forze dell’ordine continuano a essere sotto organico e quindi poco presenti sul territorio: la polizia sembra aver adottato – come in passato – la filosofia del “che se la sbrighino tra di loro”, giustificando i loro mancati interventi come una strategia volta a non alimentare ulteriormente violenze e sassaiole, come spesso avviene.

Abbandonati a loro stessi dallo Stato, costretti a vivere in uno stato di insicurezza intollerabile, i maoresi hanno sempre più l’impressione di trovarsi nel bel mezzo di quella che si potrebbe definire una “terza colonizzazione”: dopo quella arabo-musulmana e quella francese, una colonizzazione comoriana. « Nous ne nous laisserons pas coloniser sans rien dire par Moroni » è una delle frasi più pronunciate dai membri del Collettivo dei *Citoyens de Mayotte*, per dare un’idea del clima politico contemporaneo (Blanchard 2019). I prodromi di tale “pseudo-colonizzazione” sarebbero ravvisabili negli “anni bui” (1960-70) quando l’autorità di Moroni stabilì un piano di espropriazione ai danni del popolo maorese, chiamato *Shamba ya Mavuna* (letteralmente “Campo di raccolta”)<sup>246</sup> attraverso il quale le élite comoriane presero possesso di un gran numero di terre maoresi, con il benestare della Francia e la complicità di un certo numero di *serrez-la-main* maoresi (Martial *et al.* 2016). Alcuni presidenti comoriani sembra addirittura siano diventati proprietari di interi villaggi, come Ahmed Abdallah a Mirereni e quasi tutto Chirongui; Mohamed Ahmed a Dongoni e Saidali Souffou a Dembeni.

Non solo soggiogati e spogliati delle loro terre, i maoresi dovettero far fronte a una retorica fortemente denigratoria sostenuta dai comoriani, che li rappresentavano generalmente come dei selvaggi, dei “mangiatori di ricci” (*wala landra*)<sup>247</sup> stando alle parole utilizzate dal

---

<sup>246</sup> Con questa espressione il governo delle Comore presentava Mayotte come una “terra dell’abbondanza” (Mayotte la *nourricière*) a disposizione degli abitanti dell’arcipelago (Martial *et al.* 2016).

<sup>247</sup> Il riccio è un animale non commestibile (*haram*) secondo la religione musulmana, ma viene quotidianamente consumato a Mayotte, soprattutto dalla comunità residente in maniera clandestina.

presidente Saïd Mohamed Cheikh (Martial *et al.* 2016). L'intento di tale retorica – che nutrì più di una generazione di giovani comoriani – era in sostanza negare l'esistenza di una “cultura maorese”, rendendo gli abitanti di Mayotte indistinguibili dal resto della popolazione dell'arcipelago. Si fissò così, nell'immaginario collettivo comoriano, l'idea che il “Maorese semplicemente non esiste”: egli non sarebbe altro che “un anjouanese scivolato nella stravaganza (che ha perso la retta via islamica) e che rinnega le proprie origini” (*ibidem*). Fu proprio per contrastare tale denigrazione che emerse il cosiddetto *bloc de mahorité* (Regnault 2011), ovvero la costruzione di un “discorso maorese” a difesa dell'identità insulare<sup>248</sup>.

Attorno ai concetti guida del *Shamba ya Mavuna* – assunti dal resto dell'arcipelago come una verità assoluta – ruotano ancora oggi le principali rivendicazioni comoriane: Mayotte continua a rappresentare ai loro occhi un'estensione della loro isola, e l'occupazione francese fonte di ingiusta oppressione. Il *bloc de mahorité* si erge così a difesa di tale tentativo di soffocamento identitario, rispondendo alla provocazione con altra provocazione, come dimostrato dalle parole di Ahamada, originario di Tsingoni, a La Réunion dalla fine degli anni Ottanta:

Ahamada : Quand vous voyez des gens revendiquer ‘Comors dehors’ à Mayotte ce ne sont pas des Mahorais ! Ils sont le plus souvent des Anjouanais, des Grands comoriens arrivés il y a quelque temps, qui se sont intégrés et qui se disent mahorais et qui demandent que les autres repartent chez eux. Parce que, eux, ils se sont intégrés ! (Saint-Denis, gennaio 2019).

Il clima di perenne caccia all'uomo instauratosi a Mayotte, a seguito del giro di vite imposto dalla PAF (Polizia di Frontiera), ha impattato negativamente sulla quotidianità dei maoresi costretti ogni giorno a numerosi controlli d'identità da parte delle forze dell'ordine:

« Aucun de nous ne se sent plus chez lui » (Said Ali 2020: 20).

La condizione di asfissia – molte volte evocata dagli interlocutori incontrati sul campo per descrivere, attraverso una sensazione, le conseguenze della crisi migratoria e demografica sul proprio vissuto – sembra abbia contribuito ad alimentare un certo comunitarismo tra i maoresi, che si manifesta non di rado attraverso movimenti di “micro-fascismo tropicale” o di “comorofobia” (Duflo 2019). La paradigmatica espressione coniata da Frantz Fanon “Peau noires, masque blanc”, può essere qui declinata in “Peau comorienne, masque français”<sup>249</sup>. Le aggressioni, anche mortali, a Mayotte si sono moltiplicate nel corso degli ultimi anni, perlopiù compiute da bande di giovani criminali in competizione tra loro<sup>250</sup>. L'estate 2020 per esempio è

---

<sup>248</sup> Per approfondimenti sul discorso a difesa dell'identità maorese v. Capitolo 10.

<sup>249</sup> Dénètem Touam Bona, « Mayotte : peau comorienne, masques français », *Jeune Afrique*, 13 juin 2016.

<sup>250</sup> Il romanzo *Tropique de la violence* della giornalista e scrittrice mauriziana Nathacha Appanah (2016) restituisce in tutta la sua drammaticità il quadro di estrema precarietà e violenza che accompagna la crescita di questi minori.

stata costellata di episodi di violenza: automobili devastate, abitazioni incendiate, innumerevoli accoltellamenti e rapine di cui furono vittime i *mzungu* come gli autoctoni. Tra questi Mansoib Ahmed, padre di famiglia di 35 anni, che il 14 luglio 2020 è stato barbaramente ucciso a M'tsapéré a colpi di bastone e di *shombo* (machete di piccole dimensioni) da una quindicina di giovanissimi di origine comoriana privi di riferimenti, alcuni dei quali già noti alle forze dell'ordine. Nel settembre 2020, i maoresi sono stati protagonisti di manifestazioni e scontri a Place de la République (luogo simbolo della resistenza maorese, dove perse la vita la *chatouilleuse* Zakia Madi) contro i venditori ambulanti comoriani – accusati di vendere prodotti contaminati da pesticidi proibiti – e contro l'impunità e la condiscendenza mostrata dello Stato e delle forze dell'ordine. Nel mese di gennaio 2021, la *Petite-Terre* – territorio di appena 11 km<sup>2</sup> di estensione – è stata teatro di ben tre omicidi (di cui una decapitazione) in meno di tre giorni, tutti a opera di minorenni di origine comoriana allo sbando<sup>251</sup>. È per tali ragioni se Mayotte rappresenta il Dipartimento più pericoloso di Francia, o meglio d'Europa. Secondo un recente studio pubblicato da Eurostat<sup>252</sup>, Mayotte è la regione europea che presenta il più alto tasso di omicidi a livello comunitario (5,3 ogni 100.000 abitanti), ben maggiore rispetto a quello registrato in Lettonia, lo Stato che detiene il record europeo (3,75 ogni 100.000 abitanti), a fronte di una media europea si attesta a 0,7 casi ogni 100.000 abitanti nel 2017.

L'orizzonte del congestionamento definitivo dell'isola si avvicina pericolosamente: il rischio che si verifichi una rivolta simile a quella avvenuta a Majunga nel 1976 è molto alto. Questi fatti sembrano rendere ancor più elevato è il rischio che si assista a un progressivo esodo della popolazione autoctona e quindi la cessione di fatto dell'isola alle Comore. Per oltre nove mesi, nel corso del 2018, il governo delle Comore ha bloccato arbitrariamente il rimpatrio dei suoi concittadini espulsi da Mayotte, dando origine a un'importante crisi diplomatica tra i due Paesi<sup>253</sup>. La reazione a Mayotte fu immediata: il collettivo dei *Citoyens de Mayotte* organizzò un sit-in permanente – durato mesi – al fine di negare l'accesso all'Ufficio Stranieri ed evitare nuove regolarizzazioni. Un gesto simbolico colmo di disperazione.

Se da un lato, i maoresi denunciano esplicitamente la precarietà delle installazioni degli irregolari e l'insicurezza sociale e sanitaria che ne deriva; dall'altro, gli stessi tendono ad alimentare questa migrazione proponendo agli occupanti impieghi informali nell'economia

---

<sup>251</sup> V. “Violences en Petite-Terre: trois meurtres, deux enterrements et un avis de recherche”, Mayotte Hebdo, 27 gennaio 2021.

<sup>252</sup> È possibile consultare i risultati dell'indagine Eurostat al sito [https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/-/DDN-20200902-1#:~:text=In%202016%2C%20a%20total%20of,the%20European%20Union%20\(EU\).&text=The%20assault%2Drelated%20death%20rate,deaths%20per%20100%20000%20inhabitants\).](https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/-/DDN-20200902-1#:~:text=In%202016%2C%20a%20total%20of,the%20European%20Union%20(EU).&text=The%20assault%2Drelated%20death%20rate,deaths%20per%20100%20000%20inhabitants).)

<sup>253</sup> La presenza dei comoriani a Mayotte è considerata legittima dal governo dell'Unione delle Comore che si attiene alle norme di diritto internazionale.

sotterranea. A Mayotte, sono numerosi i comoriani alle dipendenze di maoresi assunti come guardiani, domestici, giardinieri o operai agricoli, o ancora muratori, pescatori. I paradossi identitari legati a tale disgiunzione emergono così in maniera evidente quando si considerano i processi di “riconfigurazione delle frontiere etniche” in corso a Mayotte, evidenti per esempio nella politica della preferenza locale, volta a limitare l’assunzione di cittadini stranieri – segnatamente di comoriani binazionali – i quali potrebbero mettere a repentaglio la “composizione dell’élite politico-amministrativa dell’isola” (Alaoui *et al.* 2013). Questa retorica discriminatoria e gerarchizzante contribuisce a alimentare ulteriormente le tensioni etnopolitiche tra le differenti comunità.

Nel corso di una delle varie conversazioni, Roukia e la sua compagna di corso Naila – arrivate a La Réunion nel 2017 per proseguire il loro percorso accademico – mi hanno offerto la loro visione del rapporto con i comoriani a Mayotte:

Roukia : C’est surtout les anjouanais qui font des choses à Mayotte... qui font que les mahorais ne les aiment pas (Saint-Denis, novembre 2019).

Naila: Non ! Les mahorais ne les aiment plus ! Avant il y avait plus de tolérance, ils étaient acceptés, il y avait même qui les prenaient dans leur famille pour leur donner du travail. Et même leur donnaient une partie de leur terrain pour qu’ils avaient un endroit. Mais au final en fait ça... ils font n’importe quoi. Ils ne ressentent pas cette reconnaissance en fait, les Mahorais ne ressentent pas cette reconnaissance, de dire « merci » et tout ça, ils sont là et... (Saint-Denis, novembre 2019).

Più che il timore di essere sopraffatti dall’ingombrante presenza dei comoriani, è l’insicurezza l’argomento principe attorno a cui ruotano tutte le rivendicazioni maoresi. Ancora una volta le parole di Ahamada possono aiutare a comprendere tale postura:

Ahamada : Aujourd’hui [...] le dérangement c’est tout simplement que les immigrants clandestins font beaucoup des ravages : ils volent, ils prennent des terrains, ils commentent des crimes, ils font n’importe quoi... Choses que Mayotte n’a jamais connus, parce que le mahorais n’est pas agressif, le mahorais est pacifiste. Alors c’est ça qui peut déranger. Le mahorais n’est pas raciste. Il aide. Mais... le mahorais réclame la sécurité. Le mahorais demande à la France « je suis chez moi et je ne suis pas en sécurité, donnez-nous la sécurité qui nous cherchons ». C’est tout. (Saint-Denis, gennaio 2019).

Ahamada, come i suoi concittadini, sa bene che fino a quando i paesi della regione e gli organismi internazionali non riconosceranno una volta per tutte la volontà politica manifestata dei maoresi in più occasioni, Mayotte e i suoi abitanti non saranno mai rispettati. È per questo che il “discorso maorese” si concentra sempre più sulla necessità di sdoganare alcuni pregiudizi che derivano da schemi politici obsoleti, la cui sopravvivenza mina l’evoluzione socio-istituzionale di Mayotte e dell’intera regione (v. Capitolo 10).

La retorica dell'invasore che minaccia l'integrità culturale e sociale dell'isola è impiegata soprattutto dai partiti politici che cavalcano l'aspirazione autoctona, favorendo orientazioni populiste e destroridi, che tuttavia godono di un ampio seguito a Mayotte. Al primo turno delle elezioni presidenziali del 2017, Marine Le Pen – alla guida del partito di estrema destra *Front National* – ha ottenuto il 27% delle preferenze, seconda solo al repubblicano François Fillon (32%). Al secondo turno, sarà invece Emmanuel Macron (partito *En Marche!*) ad aggiudicarsi la vittoria con il 57% dei voti, contro il 43% raggiunto da Marine Le Pen.

## Capitolo 5

### LA MOBILITA' D'OLTREMARE. UNA VALVOLA DI SICUREZZA SOCIALE

L'analisi delle dinamiche migratorie costituisce uno strumento utile non solo per approfondire la conoscenza del contesto economico e sociale, ma per comprendere la natura dei rapporti tra i cittadini dei DOM e la "madre patria" francese. A partire dai primi anni Sessanta del Novecento si è assistito a una generale moltiplicazione dei flussi migratori da e verso l'oltremare: di cittadini dei DOM diretti in Francia da un lato e di "métropolitains" – quasi sempre di funzionari della pubblica amministrazione – in partenza verso i DOM, dall'altro.

Un gruppo di ricercatori diretto da Michel Giraud (Giraud *et al.* 2009) ha presentato un'interessante chiave di lettura di tale fenomeno in cui, non solo viene messa in evidenza l'importanza che tali flussi rivestono nell'evoluzione della società multiculturale creola, ma insistono sul ruolo centrale assunto dall'amministrazione statale nella regolazione di tali circolazioni. L'analisi condotta da questa équipe ha dimostrato come il fenomeno migratorio, rigidamente modulato dall'amministrazione centrale, sia stato percepito e possa essere descritto come un processo in continuità con la storica politica coloniale.

In questo capitolo si tenterà di indagare il rapporto tra dipartimentalizzazione e mobilità, tracciando un quadro delle politiche migratorie ultramarine promosse a livello istituzionale, utile a fare chiarezza sul ruolo assunto dall'amministrazione statale nella regolazione dei flussi migratori da e verso l'oltremare dopo la dipartimentalizzazione. In seguito, l'analisi si concentrerà sugli attori, le ragioni e i limiti della mobilità maorese.

#### 5.1 LO STRETTO LEGAME TRA DIPARTIMENTALIZZAZIONE E MOBILITÀ

È stato detto in precedenza, l'abolizione della schiavitù nel 1848 e il fenomeno dell'*engagisme* hanno contribuito a trasformare radicalmente le realtà ultramarine dal punto di vista culturale e sociale. A sua volta, la dipartimentalizzazione delle "vecchie colonie" ha impattato fortemente sulle pratiche sociali, in particolar modo sulle dinamiche circolatorie tra oltremare e continente: i nuovi Dipartimenti d'oltremare presentavano infatti un forte ritardo strutturale e una situazione socio-economica precaria – disoccupazione diffusa, forte densità abitativa, alta natalità, nonché analfabetismo, povertà generalizzata e condizioni igienico-sanitarie allarmanti – che imponevano l'applicazione di precise politiche di sviluppo.

Seppur colossale, il solo investimento economico a livello infrastrutturale (strade, rete elettrica e idrica, ospedali, scuole, ecc.) non sarebbe stato sufficiente a reggere l'intero processo di assimilazione richiesto dal nuovo statuto. Lo Stato vi associò quindi un investimento in termini di "capitale umano" favorendo il trasferimento oltremare di numerosissimi funzionari della pubblica amministrazione, insegnanti, medici e professionisti vari – rigorosamente *métropolitains* – al fine di accelerarne l'omologazione giuridica, istituzionale, culturale.

Parallelamente, il "boom" economico vissuto nei cosiddetti "Trenta Gloriosi" (1945-1975), fece esplodere il numero di commesse e con esse la domanda di manodopera e di competenze. Le nuove prospettive occupazionali ed economiche favorirono la creazione di un'importante circolazione interna proveniente in gran parte dalle realtà d'oltremare. Un buon numero di ultramarini – soprattutto d'origine Guadalupese e Martinichese – approfittò fin da subito dell'applicazione del nuovo regime di continuità territoriale<sup>254</sup> al fine di trasferirsi in *métropole* alla ricerca di un impiego o di una formazione (Bertile 2014). Il flusso di ultramarini verso la Francia fu tale che già nel 1956 venne fondato il CASODOM – *Comité d'action sociale en faveur des originaires des départements d'outre-mer en Métropole* – un'associazione dalla missione socio-assistenziale che in oltre sessant'anni di attività non ha mai smesso di offrire un sostegno finanziario, psicologico e giuridico ai francesi d'oltremare residenti in Francia<sup>255</sup>.

Se tali trasferimenti verso il continente furono fortemente incoraggiati dal governo è perché la Repubblica si rese conto che tale circolazione forniva all'amministrazione centrale uno strumento polivalente utile a gestire quella che rappresentava la sua principale preoccupazione: la crescita demografica ultramarina. In preda ad un aumento esponenziale della popolazione (causata da elevata natalità e crollo della mortalità) e a una disoccupazione galoppante, le realtà d'oltremare si trovarono in breve a dover gestire una vera e propria "bomba (sociale) ad orologeria" che avrebbe certamente compromesso l'intero processo di assimilazione (*Ibidem*).

La promozione ufficiale di una politica migratoria istituzionale avvenne nel 1961, quando il Primo ministro Michel Debré istituì il BUMIDOM (*Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer*), il quale garantì – per due decenni – la formazione, l'installazione e il ricongiungimento familiare dei cittadini d'oltremare sul continente. Il BUMIDOM rappresentò un vero e proprio dispositivo istituzionale, i cui obiettivi lasciano

---

<sup>254</sup> Il regime di continuità territoriale consente ai cittadini d'oltremare di richiedere, una volta all'anno, il rimborso totale delle spese di viaggio da e verso il continente. Una politica sociale destinata a favorire i ricongiungimenti familiari temporanei (chi lavora sul continente può tornare a casa durante le vacanze per ritrovare la sua famiglia e viceversa) cercando di porre un rimedio allo svantaggio economico causato dalla posizione periferica di questi territori rispetto al continente, che spesso si traduce in biglietti aerei venduti a prezzi perlopiù inaccessibili.

<sup>255</sup> Sono 708 le persone che hanno beneficiato dell'assistenza del CASODOM nel 2019 (contro 475 nel 2015).

emergere chiaramente il carattere politico della mobilità. Più che un ufficio volto a favorire lo sviluppo economico dei Dipartimenti d'oltremare – garantendo una formazione in *métropole* e il ritorno delle competenze – il BUMIDOM agevolava la stabile installazione sul continente di giovani ultramarini, poco o nulla qualificati, rispondendo così da un lato al rischio di saturazione demografica dei Dipartimenti d'oltremare (Roinsard 2007: 89), e dall'altro al crescente bisogno di manodopera sul continente (Bertile 2014).

Più che un esito logico della dipartimentalizzazione – che produceva automaticamente una certa apertura di orizzonti di mobilità (culturali, professionali, commerciali, ecc.) – questi trasferimenti rispondevano ad una strategia istituzionale finalizzata essenzialmente al perseguimento di due obiettivi: da un lato, ovviare al ritardo strutturale di queste realtà inserendo *métropolitains* nella pubblica amministrazione; e, dall'altro, arginare le minacce che avrebbero potuto attentare al fragile ordine postcoloniale, ovvero la crescente pressione demografica e la scarsa occupazione. La mobilità fu quindi utilizzata come una valvola di sicurezza istituzionale in grado di incanalare le forti tensioni sociali acuite dal processo di transizione economica (dalle piantagioni di canna da zucchero all'economia dei servizi) e dalla proliferazione dei movimenti indipendentisti a livello internazionale (*Ibidem*). In effetti, il flusso dei *métropolitains* nelle Antille e a La Réunion sembra aver contribuito a rispolverare e amplificare antichi rancori contro l'oligarchia coloniale francese. Sentendosi ancora una volta dominati ed espropriati dalle attività di interesse pubblico, i cittadini d'oltremare hanno manifestato il proprio malcontento favorendo la diffusione e la strumentalizzazione dei movimenti di rivendicazione identitaria.

Quale dispositivo totale, il BUMIDOM gestiva, oltre i trasferimenti e le installazioni, anche la ripartizione geografica delle diverse comunità ultramarine sul continente: ancora oggi sembra che il 70% degli ultramarini originari di Martinica e Guadalupa in *métropole* risiedano nella regione parigina e in particolare nell'Île-de-France, contro il 32% dei riunionesi. Secondo Wilfrid Bertile (2014: 45) la dispersione dei riunionesi sul territorio metropolitano risponderebbe alla necessità di evitare quella concentrazione “all'antillese” – fattore di ripiegamento identitario – che non soltanto ne minava l'integrazione, ma poteva contribuire alla creazione di frange sovversive. È noto infatti che l'attivismo politico e sociale degli Antillesi residenti nella regione parigina abbia contribuito a renderli una lobby influente. Se negli anni Sessanta, i migranti d'oltremare giunti sul continente – in particolar modo uomini, appartenenti alla borghesia e in età ormai adulta – tendevano a concentrarsi a Parigi o in Costa Azzurra, oggi a partire sono soprattutto donne e giovani lavoratori, redistribuiti in maniera omogenea su tutto il territorio (*Ibidem*).

Tra 1960 e 1980 i flussi di ultramarini diretti in Francia furono costanti e considerevoli, rallentati invece tra 1980 e fine 1990, quando l'inserzione professionale degli ultramarini subì un arresto in seguito alla crisi economica degli anni Settanta che – unita agli effetti perversi

dell'acculturazione forzata, dall'anonimato e del razzismo subito sul continente – fece crollare le candidature e indusse a una migrazione di ritorno verso i territori d'origine (Haddad 2018).

Le attività del BUMIDOM cessarono nel 1982: il fallimento di tale “regime di mobilità”<sup>256</sup> (Glick Schiller, Salazar 2013) rese evidente che la strategia dello “spopolamento programmato” non avrebbe risolto da solo il problema della disoccupazione e della crisi demografica che affliggeva la maggior parte dei territori della *France du grand large* (Oraison 2004): solo la creazione di posti di lavoro a livello locale avrebbe potuto mettere freno alla piaga della disoccupazione e alla precarietà.

All'esperienza del BUMIDOM seguì quella dell'ANT (1982) – *Agence nationale pour l'insertion et la promotion des travailleurs d'outre-mer* – che inaugurò un nuovo approccio alla gestione dei flussi d'oltremare: a differenza del BUMIDOM, l'ANT favorì percorsi di formazione professionale dedicati agli ultramarini già residenti in Francia e finalizzati essenzialmente all'acquisizione di competenze da spendere una volta rientrati a casa. È evidente che con l'ANT, la migrazione – intesa come installazione stabile degli ultramarini in Francia – cessò di rappresentare un obiettivo (Bertile 2014). È evidente inoltre un cambio di prospettiva rispetto alla questione delle circolazioni interne, dato che in occasione della creazione dell'ANT il termine “migrazione” venne sostituito da quello di “mobilità” (Reganult 2011).

La mobilità ultramarina tornò nuovamente a crescere negli anni 2000. Alle soglie del nuovo millennio, i nativi dei DOM trasferiti nella madre-patria alla ricerca di un impiego e di migliori condizioni di vita erano 357.000, una cifra che ha condotto Claude-Valentin Marie (2005) a coniare l'espressione “Quinto DOM”<sup>257</sup> per sintetizzarne la portata. Nel 2010, il 26% dei nativi d'oltremare risiedeva fuori dal Dipartimento d'origine, la quasi totalità in Francia metropolitana (Marie, Temporal 2014). In anni più recenti è stata attestata una generale diminuzione delle partenze (in particolare dai dipartimenti francesi caraibici) e una ridefinizione delle modalità migratorie verso tipologie di insediamento non durevoli: si osserva, in particolare tra le giovani generazioni, una forma di trasferimento *à l'essai* (noi diremmo “in prova”) che prevede – in caso di esito negativo – un rapido ritorno presso il paese d'origine.

L'ANT fu smantellata definitivamente nel 2010 per fare posto a LADOM – *L'Agence De l'Outre-mer pour la Mobilité* – un ufficio volto a favorire la mobilità, la formazione e l'inserimento professionale dei giovani ultramarini. Finanziata da Unione europea, Stato e Regioni, LADOM offre ai richiedenti una serie di benefici economici quali la presa in carico

---

<sup>256</sup> L'espressione “regimi di mobilità”, coniata da Glick Schiller e Salazar (2013, 2014), pone enfasi sul ruolo giocato dai “sistemi di regolamentazione, sorveglianza e governo dei flussi” (Riccio 2019: 8).

<sup>257</sup> L'espressione “Quinto DOM” è stata revisionata e modificata in “Sesto DOM” nell'anno 2011 in occasione della dipartimentalizzazione di Mayotte, divenuta di fatto il “quinto DOM”.

totale o parziale dei costi del viaggio aereo e una serie di indennità e assegni volti a sostenere i progetti di mobilità.

Nonostante l'eterogeneità dell'universo ultramarino (v. Introduzione), i Dipartimenti francesi d'oltremare presentano indicatori sociali comuni quali alta disoccupazione, forte densità abitativa ed elevata natalità. Questi fattori rappresentano, oggi come nel passato, le cause principali della mobilità d'oltremare verso la Francia metropolitana. Tale continuità invita certamente a riflettere sui limiti della dipartimentalizzazione, indicata generalmente come la "miccia" della mobilità ultramarina (Bertile 2014). Invece di facilitare lo sviluppo economico e sociale delle realtà d'oltremare, la dipartimentalizzazione sembra infatti aver contribuito ad acuire le disuguaglianze e la precarietà: il tasso di disoccupazione, per esempio, è in queste società pari circa al doppio di quello registrato in *métropole*, e addirittura al triplo nel caso di Mayotte e Saint-Martin, i Dipartimenti più poveri insieme alla Guyana francese (**Tabella 9**).

**Tabella 9:** Tasso di disoccupazione, densità abitativa, natalità e PIL Pro capite nei DOM

	DISOCCUPAZIONE	DENSITA' ABITATIVA	NATALITA'	PIL Pro capite
GUADALUPE	23,1%	240 ab/km <sup>2</sup>	10,5‰	€ 24.027 (2018)
GUYANA	19%	3,5 ab/km <sup>2</sup>	26,4‰	€ 14.324 (2018)
MARTINICA	17,7%	344 ab/km <sup>2</sup>	9,7‰	€ 24.411 (2018)
MAYOTTE	35,1%	684 ab/km <sup>2</sup>	38‰	€ 9.380 (2017)
REUNION	24%	345 ab/km <sup>2</sup>	15,9‰	€ 22.200 (2018)
SAINT-MARTIN	35%	674 ab/km <sup>2</sup>	20,2‰	€ 16.572 (2014)
<b>METROPOLE</b>	<b>8,3%</b>	<b>106 ab/km<sup>2</sup></b>	<b>11,3‰</b>	<b>€ 34.292</b>

Fonte: IEDOM 2018, INSEE 2019

Le percentuali relative alla densità abitativa fanno emergere tre situazioni distinte: una densità alta, pari a due/tre volte quella metropolitana, a Guadalupe, Martinica e La Réunion; una densità elevatissima a Mayotte e Saint-Martin, oltre sei volte la media nazionale; e infine una bassissima densità, in Guyana. Per comprendere le ragioni di tali discrepanze sono necessarie alcune considerazioni di carattere storico e comparativo. Si procederà quindi con un breve excursus quantitativo, senza pretese di esaustività, al fine di evidenziare come – nonostante le politiche pubbliche e le strategie di allineamento strutturale dettate dalla dipartimentalizzazione – persista un forte divario socio-economico verticale, tra la Francia e le sue ex-colonie, e

orizzontale, tra i Dipartimenti d'oltremare, tali da richiedere costanti revisioni delle politiche migratorie, demografiche ed educative.

Da alcuni decenni, i tre Dipartimenti ad alta densità abitativa (Guadalupe, Martinica e La Réunion) hanno cominciato a confrontarsi con un processo che caratterizza generalmente le società economicamente più sviluppate: la transizione demografica<sup>258</sup>, ovvero il progressivo invecchiamento della popolazione. Questo aspetto è infatti confermato da un tasso di natalità decisamente inferiore rispetto agli altri Dipartimenti (La Réunion) se non addirittura inferiore alla media nazionale (Guadalupe e Martinica). Viceversa, i Dipartimenti a densità abitativa elevatissima (Mayotte e Saint-Martin) presentano tassi di natalità parimenti elevati: il doppio rispetto alla media nazionale per Saint-Martin (20,2‰) e circa tre volte e mezzo per Mayotte (38‰). Una situazione decisamente diversa presenta invece la Guyana francese, l'unico Dipartimento francese d'oltremare a non rispondere a una serie di criteri su cui poggia il concetto di ultraperiferia (insularità, esiguità territoriale, elevata densità abitativa, ecc.). La Guyana – enclave continentale nel cuore dell'Amazzonia<sup>259</sup> – presenta un'estensione territoriale di 83.534 km<sup>2</sup>, pari ad oltre il 93% della superficie complessiva dei Dipartimenti francesi d'oltremare (89.282 km<sup>2</sup>). La Guyana francese vanta così un tasso di densità abitativa tra i più esigui al mondo (3,5 ab/km<sup>2</sup>), nonostante un tasso di natalità tra i più elevati a livello nazionale (26,4‰), e secondo solo a Mayotte.

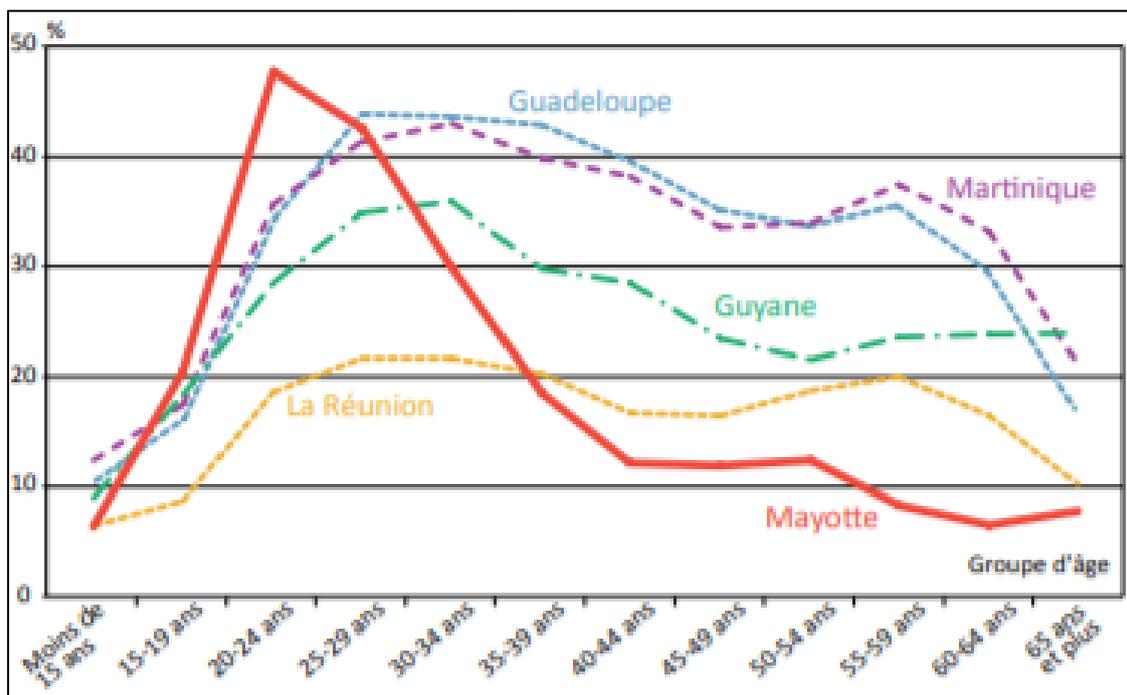
L'emergenza demografica che accomuna la quasi totalità delle realtà d'oltremare potrebbe trovare una soluzione se solo si cominciasse a considerare i giovani come una risorsa su cui investire per il futuro – soprattutto in un paese caratterizzato da progressivo invecchiamento – e non come una sfida o un problema da gestire. Nel corso degli ultimi anni le domande pervenute a LADOM hanno registrato un notevole incremento collegato, in maniera particolare, all'inserimento di Mayotte nell'apparato dipartimentale, tuttavia sono i giovani di La Réunion a rappresentare i primi “clienti” di LADOM (la Regione Réunion risulta il primo finanziatore di LADOM): sulle 2.805 richieste elaborate nel 2018, 936 partenze in formazione professionale riguardano infatti giovani riunionesi (Bilancio delle attività LADOM 2018). In effetti, i cittadini di Réunion (come quelli di Mayotte) presentano, a differenza degli altri DOM, un tasso crescente di circolazione tra l'isola e la Francia continentale: nel 2012 un quarto dei giovani riunionesi risultava infatti residente a Parigi (**Tabella 10**). Una migrazione anche in questo caso caratterizzata per lo più da esperienze di mobilità temporanea.

---

<sup>258</sup> La transizione demografica è un processo che segna il passaggio da un regime demografico tradizionale - caratterizzato da alti livelli di natalità e di mortalità – seguito da una fase liminare in cui si verifica un drastico crollo della mortalità mentre la natalità permane elevata; per poi giungere a una fase finale in cui si osserva una drastica riduzione dei tassi di mortalità e natalità, quindi stagnazione demografica e progressivo invecchiamento (Roinsard 2007: 88).

<sup>259</sup> Il 96% della superficie della Guyana è ricoperto dalla foresta pluviale amazzonica.

**Tabella 10:** *Nativi d'oltremare residenti fuori dal Dipartimento di nascita, per fasce d'età*



Fonte: Marie *et al.* 2018.

Questa recente apertura alla mobilità mostrata dai giovani riunionesi sembra rompere con quella sedentarietà che ha storicamente caratterizzato i riunionesi rispetto agli abitanti degli altri DOM. All'epoca del lancio del BUMIDOM, La Réunion si presentava come l'isola più sovrappopolata nel panorama ultramarino, fattore che la rese oggetto di "politiche della mobilità" (Cresswell 2006 cit. in Grimaldi 2019) particolarmente traumatiche e, talvolta, al limite della legalità<sup>260</sup>. Una delle vicende più buie di questo periodo è senza dubbio quella dei cosiddetti *Enfants de la Creuse*, ovvero la deportazione forzata di oltre 1.500 bambini riunionesi verso il Dipartimento della Creuse (Nuova Aquitania) avvenuta, su iniziativa di Michel Debré<sup>261</sup>, tra 1963 e 1982. Il trasferimento di questi minori era infatti finalizzato non solo ad alleggerire il fardello demografico di La Réunion e quindi a smorzare le tensioni sociali, ma a ripopolare alcune zone rurali della Francia metropolitana svuotatesi a causa dell'urbanesimo<sup>262</sup>. La sottrazione di questi bambini a famiglie in grave stato di indigenza suscitò uno scandalo mediatico, al punto che Aimé Césaire tenne un discorso all'Assemblea nazionale in cui affermò che l'"affare della Creuse" rappresentava un vero e proprio "genocidio per sostituzione" (Bertile 2014).

<sup>260</sup> Già all'indomani del crollo degli imperialismi, un gran numero di riunionesi venne invitato a trasferirsi in Madagascar, al fine di creare un'enclave riunionese in grado di favorire lo sviluppo di un'economia della piantagione nella regione denominata Sakay (Eve 2014).

<sup>261</sup> La strategia adottata da Michel Debré, già Primo ministro di Charles de Gaulle e deputato di La Réunion tra le file della destra locale, va collocata all'interno di un contesto di "micro guerra-fredda" con il suo storico rivale Paul Vergès, a capo del Partito comunista riunionese, che fece dell'autonomia la sua bandiera (Labache 2017).

<sup>262</sup> Per approfondimenti v. Ascaride *et al.* 2004; Lemai 2004; Ascaride, Vitale 2008.

Con l'installazione del BUMIDOM, l'emigrazione riunionesa crebbe a dismisura: allarmati dal progressivo sfollamento e particolarmente attenti all'educazione delle giovani leve, i movimenti per l'autonomia riunionesa furono i primi a denunciare il BUMIDOM e la Francia per l'indiscriminata sottrazione della linfa vitale dell'isola. Questi fatti hanno certamente avuto un impatto negativo sulla costruzione dell'immaginario collettivo della mobilità. Nonostante la recente apertura mostrata dalle più giovani generazioni di riunionesi, pare che gli abitanti dell'*île du vivre-ensemble* mostrino un'attrazione ancora decisamente limitata per la mobilità rispetto agli originari di Martinica e Guadalupa. Stando ai risultati emersi da un'inchiesta promossa dall'INSEE nel 2008, solo un riunioneso su sette (14%) risiedeva sul continente, contro un antilleso su quattro (25%) (Grondin 2008; Bertile 2014). Inoltre sembra che i giovani antillesi e guyanesi siano fino a cinque volte più disposti a lasciare il territorio d'origine rispetto agli omologhi riunionesi. Questo aspetto va analizzato tenendo in considerazione le riflessioni tracciate da Philippe Vitale (2014) a proposito dei *ga la kour* (letteralmente i "ragazzi del cortile" in creolo riunioneso), quei giovani riunionesi non diplomati, spesso disoccupati ed economicamente sfavoriti, i quali rifiutano categoricamente l'idea di abbandonare l'isola, o meglio il loro quartiere, per mettersi alla ricerca di un lavoro o una formazione. Nell'indagare le logiche alla base di tale forma di resistenza giovanile, Vitale ha avuto il merito di far emergere la portata sociale, politica e simbolica del fenomeno.

La mobilità continua a non costituire agli occhi dei riunionesi una soluzione ai problemi sociali dell'isola (Eve 2014). In generale, l'emigrazione sembra essere vissuta dai riunionesi come un'esperienza di esilio disseminata di episodi discriminatori e marcata dalla costante sensazione di non appartenere pienamente alla nazione (Labache 2002; Simonin *et al.* 2009). Questa rappresentazione della mobilità genera forti ricadute sull'equilibrio morale e psicologico dei soggetti interessati.

« [Le Réunionnais en Métropole] se sent humilié et méprisé. Le choc est plus terrible pour celui qui est reconnu comme blanc à La Réunion et qui est assimilé à un Maghrébin en Métropole parce qu'il a le teint basané » (Eve 2014 : 30).

Il desiderio di fare ritorno al paese d'origine e la valorizzazione del sentimento di *réunionnité* si presenterebbero così come dei meccanismi di difesa contro le ambiguità della vita metropolitana. Come accennato in precedenza, le diverse comunità riunionesi trasferitesi sul continente hanno saputo stemperare le gerarchie etniche e le fratture interculturali – sempre valide a livello locale ma relativizzate, fino a scomparire, in occasione del soggiorno metropolitano – a favore di una più ampia appartenenza regionale, dimostrandosi in grado di attuare delle strategie compensative per far fronte alle tensioni e alle crisi generate dal contatto con il mondo esterno.

Osservando l'evoluzione delle politiche migratorie ultramarine appare evidente che lo Stato continui a utilizzare la mobilità come una valvola di sicurezza contro il sovrappopolamento e la disoccupazione. Tuttavia, tali politiche sembrano continuare a non tenere conto delle conseguenze sociali che tale "svuotamento programmato" genera sul territorio. Questo appare particolarmente evidente a Mayotte dove la partenza di giovani studenti si traduce spesso in un viaggio senza ritorno che, non solo priva l'isola della competenza di professionisti locali, ma lascia un vuoto fisico che, come detto, sembra favorire l'arrivo di nuovi abitanti dalle isole limitrofe (Haddad 2018).

## **5.2 ROMPERE L'INCANTESIMO: "IL MAORESE" VIAGGIATORE**

Se quella riunionesa rappresenta nel complesso la comunità meno mobile d'oltremare (Ajir, Fabre 2017) – ad eccezione della mobilità studentesca in progressivo aumento – i maoresi sembrano controbilanciare tale staticità geografica.

Quando si fa riferimento alla "questione migratoria" maorese spesso si tende a metterne in risalto i massicci flussi in entrata e le drammatiche conseguenze sociali, omettendo l'altra faccia della mobilità, quella in uscita. Se l'immigrazione a Mayotte viene comunemente definita "massiva", l'emigrazione appare infatti "emorragica"<sup>263</sup>. La mobilità maorese è un fenomeno recente, conseguente alla "diaspora comoriana", nonché sua componente. Fino al 1970, erano estremamente rari i maoresi residenti fuori dall'isola: i viaggi costituivano infatti una prerogativa delle classi aristocratiche gran-comoriane e anjouanesi. Tra 1960 e 1980, gli abitanti di Mayotte furono obbligati a far fronte non solo alle metamorfosi interne comportate dall'acquisizione del nuovo statuto di TOM, ma alle conseguenze della "balcanizzazione" delle Comore (Taglioni 2008) e dei più ampi movimenti di decolonizzazione che sconvolsero gli equilibri politici e migratori della regione sudoccidentale dell'Oceano Indiano. Il "Maorese viaggiatore" – come viene descritto oggi secondo un'espressione gergale locale – rappresenterebbe quindi un prodotto inedito della storia postcoloniale dell'arcipelago.

Fino a solo alcuni decenni fa, l'esistenza di un nativo di Mayotte tendeva a svolgersi nei limiti di qualche villaggio, salvo rare eccezioni<sup>264</sup>. La mancanza di strade e di trasporti, oltre all'assenza generalizzata di istituzioni scolastiche e ospedaliere, non incoraggiava gli spostamenti. Il tragitto verso Mamoudzou – il capoluogo dell'isola – era il più comune ma

---

<sup>263</sup> Senza tale emorragia i residenti maoresi sul territorio sarebbero in maggioranza: il 57% contro l'attuale 45% (Marie *et al.* 2017).

<sup>264</sup> Le famiglie dell'aristocrazia invece si spingevano fino ai territori circostanti (Comore, Madagascar, Zanzibar) – stretti da legami familiari – per studio o in occasioni cerimoniali (Lambek 2018: 205-206).

comunque svolto raramente dalla maggior parte della popolazione: potrà sorprendere, ma ancora oggi nelle zone rurali risiedono anziani che non si sono mai recati a Mamoudzou.

A partire dagli anni Ottanta, l'isola sembra abbia cominciato progressivamente a rimpicciolirsi, soprattutto nell'immaginario dei più giovani, sempre più attratti dalle più ampie possibilità di movimento offerte dalla piena appartenenza alla Repubblica francese che ne ha facilitato i trasferimenti (Vidal 2010: 82). "Il Maorese", da sempre cosmopolita a casa sua, è diventato negli ultimi decenni un viaggiatore, non solo circolando all'interno dei confini nazionali (La Réunion, Francia metropolitana) ma a livello globale, spostandosi per commercio, formazione, pellegrinaggio, turismo o per piacere tra Madagascar, Tanzania, Sudafrica, Arabia Saudita, Emirati Arabi, India, Thailandia, ma anche Stati Uniti e Canada. Il Madagascar occupa un posto speciale in queste circolazioni: sono numerose le ragioni che possono attirare i maoresi sulla Grande Ile (visite a familiari, opportunità di investimento, turismo, ecc.). Esiste però un aspetto che sembra più degli altri contribuire a mantenere ben saldo il rapporto tra le due isole: le cerimonie per il trattamento della possessione spiritica, ritenute più efficaci se praticate in Madagascar<sup>265</sup> (Lambek 2018: 211). Questo ultimo esempio illustra paradigmaticamente come tra modernità e tradizione non esista un confine netto – un dualistico "prima e dopo" – bensì un rapporto dinamico, situazionale e processuale (Hobsbawm, Ranger 1983; Geschiere 1998; Bellagamba, Pains 1999; Cooper 2004; Ferguson 2006).

Un dato è certo: i maoresi sono innegabilmente incuriositi dall'Altro e dall'altrove; questo aspetto – unito all'evoluzione istituzionale che li ha resi cittadini francesi *à part entière* – ha permesso loro di volgere sempre di più lo sguardo verso nuovi orizzonti (Lambek 2018: 270). Non si può però eludere l'analisi di quelle che sono le cause più profonde della mobilità maorese, le quali spesso rimandano a un crescente malessere socio-economico connesso più alla debolezza politica e istituzionale che all'immigrazione clandestina, seppur massiva e socialmente perturbante (Math 2013). Un'emorragia di cui sono ben consci i maoresi: sono sempre più numerosi infatti i villaggi parzialmente spopolati a causa della mobilità semi-permanente dei loro residenti. Paradossalmente sembra che più i villaggi si svuotano più i loro confini si estendono, dando vita a degli *empty growing villages*, "villaggi vuoti in espansione" (Lambek 2018: 202). Questo fenomeno ossimorico dipende essenzialmente da due dinamiche compresenti, entrambe alimentate dalla forte mobilità in uscita. La progressiva estensione dei limiti del villaggio sembra dipendere da un lato dalle regole residenziali e dagli obblighi sociali che prevedono la costruzione di una casa per le figlie promesse spose, anche quando domiciliate fuori dal Dipartimento

---

<sup>265</sup> La possessione spiritica, benché non se ne parli facilmente, resta una pratica alle radici della cultura maorese: le forme rituali di possessione a Mayotte non mostrano segni di cedimento, anzi sembrano vivere un'epoca di riscoperta. Per approfondimenti v. Lambek 2010.

(Lambek 2018: 202); dall'altro, non è raro che i maoresi in mobilità affidino terre e abitazioni a guardiani e contadini comoriani, concedendo non di rado di appoggiarvisi temporaneamente. Una provvisorietà che però può durare anche decenni, e se immaginiamo che all'interno di un singolo villaggio esista un buon numero di "residenti fantasma" (in mobilità), è facile intuire come in certi spazi possano facilmente originarsi occupazioni di massa e ribaltamento della composizione "etno-politica"<sup>266</sup>. Questo fenomeno è inoltre facilitato da una problematica burocratica relativa ai titoli di proprietà: non tutti i maoresi possiedono dei documenti che attestano la proprietà esclusiva della propria abitazione o dei terreni di famiglia (Lambek 2018: 201-202). Per comprendere meglio tale condizione facciamo riferimento alle parole di Soiffia, un'agente della *Délégation de Mayotte à La Réunion*, oggi incaricata all'orientamento e all'inserzione professionale dei maoresi in mobilità, ma precedentemente impiegata presso l'ufficio catastale di Mamoudzou.

Soiffia: En fait à Mayotte, depuis la nuit des temps, on s'appropriait des terrains parce que ma grand-mère ou mon grand-parent habitait là-bas. Par génération on y a vécu donc ça nous appartient. Après, à partir de 2008, le Président du Conseil Départementale, M Douchina, en a fait sa priorité. Il voulait en fait régulariser tous les mahorais pour qu'ils aient enfin des titres de propriété. Donc il a mis en place le service foncier qui travaillait avec le service cadastre et le service topographique. Donc aujourd'hui cela permet aux mahorais d'avoir un titre de propriété. Ça facilite leur quotidien. Les constructions ont beaucoup d'afflux à partir de 2008, et beaucoup de constructions, parce que les gens ont compris qu'en leur régularisant ça permettait d'obtenir des prêts bancaires, immobiliers, donc il y a eu beaucoup beaucoup de régularisation, de constructions, dans le nord aussi, parce qu'il y avait plein de constructions qui n'étaient pas en norme (Saint-Denis, maggio 2019).

Sebbene dal 2008 le richieste di regolarizzazione siano in progressivo aumento, sarebbero ancora molti i maoresi privi di un titolo di proprietà: questa riluttanza risulta alimentata da un lato dai costi che la regolarizzazione comporta (nell'immediato e nel tempo, obbligando i contraenti al pagamento delle tasse immobiliari) e dall'altro dal analfabetismo diffuso che non permette a tutti i cittadini di adempiere agevolmente alle pratiche amministrative – in lingua francese – imprescindibili per la messa a norma<sup>267</sup>.

I fattori che contribuiscono all'emorragia maorese sono molteplici e spesso consequenziali: in un contesto marcato da forte ritardo strutturale, crescita economica senza sviluppo, alta disoccupazione e pressione demografica favorita da un'immigrazione irregolare fuori controllo, la mobilità può facilmente rappresentare una valvola di sicurezza utile a

---

<sup>266</sup> La ripartizione geografica della popolazione sull'isola di Mayotte è fortemente disomogenea: molte zone interne risultano disabitate mentre il 62% della popolazione si concentra attorno alla zona urbana di Mamoudzou (Genay, Merceron 2017).

<sup>267</sup> Ancora nel 2016, un abitante su tre non risultava scolarizzato e circa la metà dei giovani tra 16 e 18 anni risultavano analfabeti funzionali o di ritorno (contro il 9% della media metropolitana).

rincanalare tensioni sociali che potrebbero altrimenti sfociare in episodi di violenza e di respingimento etnico.

La crescita demografica costituisce la principale preoccupazione sociale, la quale influenza fortemente altri settori e dinamiche: in un territorio di per sé già fragile ed esiguo, la forte pressione demografica incide a livello ambientale attraverso l'urbanizzazione e lo sfruttamento massiccio delle terre. Già esposte a fenomeni di forte erosione, le terre occupate illegalmente e sottratte all'agricoltura per la costruzione di bidonville prive di allacciamenti (rete idrica, fognaria, elettrica, ecc.) contribuiscono a far aumentare il rischio di emergenze sanitarie su tutto il territorio. I corsi d'acqua – preziosissima fonte idrica su un'isola soggetta a periodi di siccità – risultano sempre più inquinati da detersivi e fertilizzanti chimici per agricoltura: i ruscelli sono spesso utilizzati dai meno abbienti per fare il bucato, così l'acqua carica di sapone di Marsiglia sfocia direttamente nella laguna producendo danni inestimabili al suo fragile ecosistema. Dal punto di vista della formazione poi è noto che le strutture scolastiche presenti sul territorio non siano sufficienti per accogliere tutti gli alunni. Classi sovrappopolate, insegnanti oberati e sistema scolastico deficitario, sono queste le principali ragioni che spingono non pochi genitori a mandare i propri figli a studiare fuori dal Dipartimento, anche in tenera età (v. § 6.2.2). Inoltre, l'impossibilità di accogliere tutti i potenziali alunni genera sacche di analfabetismo, che condanna le giovani generazioni ad una stagnante precarietà esistenziale e molto spesso alla delinquenza. La crescita esponenziale della popolazione priva di diritti, su un territorio esiguo e poco sviluppato, ha favorito l'aumento dell'insicurezza sociale: violenze, furti e rapine sono ormai entrate a fare parte della quotidianità maorese.

Infine, il lento recupero e allineamento agli standard di vita nazionali si confronta con una serie di ritardi nell'applicazione delle disposizioni in materia di assistenziale: le prestazioni sociali versate negli altri Dipartimenti, non risultano ancora pienamente applicate a Mayotte. Questa disparità sociale ha fortemente contribuito all'aumento della mobilità maorese verso La Réunion e la Francia, dove invece è possibile beneficiare appieno dei diritti derivanti dal proprio status di cittadino francese. Una migrazione che, sebbene "interna", si presenta non priva di ostacoli: i maoresi a La Réunion subiscono una forte stigmatizzazione dettata principalmente da fattori culturali e in parte socio-economici (v. Capitolo 7).

La crisi demografica – il principale dilemma sociale di Mayotte – unita al cronico ritardo strutturale e assistenziale rispetto agli altri Dipartimenti d'oltremare, ha generato un malessere sociale diffuso che pare abbia contribuito all'emergere della figura del "Maorese viaggiatore", stando alle parole di Mohamed Boura, ex Presidente della FAMAR (Federazione delle Associazioni Maoresi Attive a La Réunion) nonché referente della comunità maorese alla Regione e al Dipartimento di La Réunion. Nel corso di una delle molteplici chiacchierate con Mohamed,

detto anche Momo, gli chiesi cosa ne pensasse del fatto che oltre metà della popolazione residente a Mayotte sia straniera, ma prima di terminare la domanda, Mohamed Boura mi anticipò:

M. Boura: Ce n'est pas qu'elle est composée, c'est que le mahorais... il est parti! [...] Il est parti en métropole. Le mahorais est devenu voyageur (Saint-Denis, gennaio 2019).

Si spezza così l'incantesimo pre-dipartimentale basato sul principio di autosussistenza alimentare di Mayotte, il "granaio delle Comore":

M. Boura: Le mahorais ne voyageait pas, parce que chez lui, en général, pour voyager c'est pour aller chercher quelque chose, mais le Mahorais avait tout chez lui. Il n'avait pas la nécessité de voyager [...] à l'époque, le Mahorais voyageait mais il voyageait peu et dans la zone [...] Le grand-comorien oui, il a toujours été voyageur, parce que [...] la Grande Comore est différent des autres trois îles : la plus peuplé est Anjouan, les plus verts sont Mayotte et Mohéli ça signifie que Mayotte et Mohéli s'auto-suffisent, alimentaires. Mayotte était le grenier des Comores : les grands-comoriens venaient à Mayotte pour manger et pour mener le manger à Grande-Comore, bon. La différence des Comores c'est que la Grande-Comore c'est volcanique, c'est la dernière île qui a émergé, du coup le volcan est toujours actif, il n'y a pas des rivières, il n'y a pas des rivières aux Comores, il n'y a pas d'eau, rien qui pousse sur la roche et c'est ça qui fait que le grand-Comorien a toujours dû aller ailleurs.

Rispetto ai "navigatori" di Grande Comore e Anjouan, i maoresi, non avevano bisogno di viaggiare per trovare la felicità, smentendo il famoso detto comoriano secondo cui « *le bonheur est ailleurs* ». Se la storia consacra le Comore, soprattutto Grande-Comore, come fucine di "principi avventurieri" (Sidi, 1998: 270), lo si deve principalmente allo stato di necessità a cui dovevano far fronte a causa dalle ristrettezze ambientali (assenza di corsi d'acqua perenni, scarsa fertilità del suolo, eruzioni vulcaniche, ecc.). Mayotte, a differenza delle altre isole dell'arcipelago più giovani e meno coltivabili, è ricca di risorse idriche indispensabili alla fertilità dei suoli e alla produzione di un surplus alimentare che ha permesso alla sua popolazione di sopravvivere anche nei periodi più bui (Allibert 2015).

Lontano dal rappresentare la soluzione ai problemi di Mayotte, la dipartimentalizzazione "progressiva e adattata" sembra stia contribuendo più a generalizzare la povertà che a combatterla<sup>268</sup>: la qualità della vita resta decisamente inferiore rispetto a quella osservata a La Réunion e altrove sul territorio nazionale. Mayotte è il Dipartimento francese in cui gli investimenti pubblici risultano inferiori rispetto a qualunque altro; lo stesso vale per la ripartizione dei fondi comunitari. Tali disparità economiche e strutturali – conseguenza di politiche

---

<sup>268</sup> Le autorità hanno stabilito un periodo di transizione di una durata stimata tra i 20 e i 25 anni (Roinsard 2014c).

postcoloniali differenti – continuano a rappresentare un fattore chiave delle dinamiche migratorie nella regione (Roinsard 2014a, 2014b, 2014c).

Sempre più pressati dalla crescita demografica, dall'imposizione delle nuove regole repubblicane, nonché dall'instaurazione di nuove logiche monetarie che hanno trasformato rapidamente consumi e pratiche di una società tradizionalmente solidale (Breton *et al.* 2014), i maoresi si sono improvvisamente trovati privi dell'umile *bonheur* che li circondava. Così, il maorese è diventato “viaggiatore”, non proprio di sua spontanea iniziativa, obbligato ad andare a prendersi “ciò che gli spetta” a La Réunion o in Francia continentale, insomma ovunque fuorché a Mayotte<sup>269</sup>.

Secondo il rapporto “Migrazioni, natalità e solidarietà familiari” pubblicato dall'INSEE nel 2017, oltre un quarto della popolazione maorese (26%) risiedeva fuori dal Dipartimento nel 2012, principalmente in *Métropole* e in misura inferiore sull'isola di La Réunion. Seppur alta, questa percentuale si presenta in linea con la media dei DOM (Marie *et al.*, 2017). Tale cifra però raddoppia (45%) se si considera la fascia di età compresa tra i 18 e i 24 anni (**Tabella 10**). In questo caso, la mobilità giovanile maorese appare decisamente più elevata rispetto a quella registrata alle Antille (33%) e a La Réunion (20%). Presentano invece una mobilità decisamente inferiore gli adulti con più di 35 anni.

Più degli altri Dipartimenti d'oltremare, Mayotte mostra un preoccupante saldo migratorio positivo: tra 2012 e 2017 sono stati registrati 32.500 nuovi abitanti stranieri – una cifra sette volte maggiore di quella censita tra 2007 e 2012 (Chaussy, Merceron 2019) – a fronte di 25.900 maoresi partiti alla ricerca di migliori opportunità a La Réunion o in Francia (Merceron 2020). In un decennio risulta emigrato circa il 20% della popolazione dell'isola (Roinsard 2014a).

La Francia metropolitana rappresenta la meta privilegiata della gran parte dei “viaggiatori” maoresi: tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei Duemila, il numero di maoresi in Francia è aumentato di otto volte e non ha mai smesso di crescere (Marie *et al.* 2018). Invece a La Réunion – l'altra principale destinazione dei Maoresi fuori dal Dipartimento – si è assistito a delle oscillazioni migratorie importanti: il crescendo dei trasferimenti di massa avvenuti tra fine degli anni Ottanta e inizio dei Duemila – in concomitanza con l'introduzione del RMI a La Réunion – trasformò la mobilità maorese (fino a quel momento prettamente economica e finalizzata all'inserzione professionale) in una mobilità di tipo “familiare” (Roinsard 2014a: 105). Il numero dei maoresi a La Réunion è triplicato tra 1990 e 2000, per stabilizzarsi nel corso del primo decennio del XXI secolo, e ricominciare a crescere all'indomani della

---

<sup>269</sup> Fino al 1970, l'isola di La Réunion non costituì una meta attrattiva per i migranti comoriani – troppo distante e troppo francese – i quali tendevano a preferire i porti del Madagascar, Tanzania, Mozambico e Zanzibar.

dipartimentalizzazione di Mayotte (2011). Sembra infatti che nel 2010 non vi fosse quasi più traccia della maggior parte dei maoresi residenti a La Réunion nel 1999 (CESER 2010): a lasciare l'isola furono soprattutto i più giovani, chi per ritornare a Mayotte e chi per lanciarsi in nuove esperienze di mobilità, in particolare in Francia metropolitana, destinazione che non ha mai visto diminuire la sua capacità attrattiva (Monteil, Rallu, 2010).

Gli arrivi sono ripartiti in modo equilibrato tra le due destinazioni, ma differiscono per tipologia di attori e obiettivi: più femminile e familiare a La Réunion, più giovanile e professionale in *métropole*. (Breton *et al.* 2014). A La Réunion si recano soprattutto donne (proporzione di 2 a 1 nella fascia di età tra 25 e 65 anni), con figli, spesso a capo di gruppi domestici monoparentali a causa dell'assenza reale o fittizia del padre/marito (Breton, Marie 2015). Più degli uomini, queste donne sono soggette alla disoccupazione, in mancanza di un diploma o di una qualifica professionale<sup>270</sup>. In *métropole* invece giungono soprattutto giovani (15/34 anni), studenti o diplomati, che seguono una formazione o lavorano, soli o in coppia senza figli, condizione quest'ultima praticamente inesistente a La Réunion (Dati CREDOC/ODR in Breton *et al.*, 2014: 62-63).

Rifacendoci alle categorie tradizionali della letteratura sulle migrazioni, è importante distinguere tra fattori di spinta (*push*) e di attrazione (*pull*). Tra i primi ritroviamo la precarietà socio-economica e il ritardo strutturale che mina lo sviluppo su più livelli (dalla scolarizzazione alla salute pubblica), provocando povertà generalizzata; esiguità di dispositivi di assistenza pubblica; scarse opportunità di formazione o impiego; saturazione delle strutture ospedaliere; insicurezza e criminalità in aumento, ecc. Tra i fattori di traino (*pull*) spiccano il desiderio di offrire ai propri figli una scolarizzazione gratuita e di qualità che garantirà loro migliori prospettive professionali<sup>271</sup>; accedere a un sistema di protezione sociale di alto livello; la possibilità di ricongiungersi a familiari; il desiderio di emancipazione e fuga dalla poligamia (soprattutto per le giovani donne) (Roinsard 2014a: 109).

È importante sottolineare un dato: la quasi totalità dei progetti di mobilità nasce come temporaneo e, salvo imprevisti, tende a prolungarsi nel corso del tempo. La partenza non rappresenta altro che un modo per tamponare il ritardo strutturale e l'assenza di un trattamento socio-economico equiparabile a quello nazionale. La quasi totalità dei maoresi lascia Mayotte con l'idea di tornarci definitivamente presto o tardi. Talvolta però, le difficoltà vissute in mobilità possono trasformare il desiderio del rientro in un'ossessione: secondo l'inchiesta CREDOC/ODR

---

<sup>270</sup> La questione del diploma è interessante: a Réunion, due donne maoresi su tre (66%) e un uomo maorese su due (50%) non possiede un diploma; mentre in *métropole* solo una donna maorese su tre e un uomo su quattro non risulta in possesso di un diploma (Breton *et al.* 2014).

<sup>271</sup> Nel 2011, solo il 21% degli alunni maoresi della classe CM2 (10-11 anni) presentava una buona padronanza della lingua francese, contro il 74% degli omologhi metropolitani.

del 2004, circa l'80% dei maoresi intervistati ha dichiarato di voler ritornare definitivamente presso l'isola natale, non appena ve ne sarà l'opportunità (*Ibidem*). Questo dato combacia con la tendenza registrata presso la quasi totalità degli adulti residenti a La Réunion, consultati nel corso della ricerca, siano essi giunti da poco o da decenni. In effetti, quella maorese è una mobilità tendenzialmente a breve-medio termine: se sono molti i giovani tra 15 e 24 anni a lasciare l'isola, sono altrettanto numerosi gli adulti tra 25 e 34 anni – soprattutto donne – a farvi ritorno (Chaussy, Merceron 2019).

Se la disoccupazione e la precarietà rappresentano le principali motivazioni del trasferimento di massa degli ultramarini in Francia (Bertile 2014), Mayotte non si discosta da tale tendenza<sup>272</sup>. Le ragioni che incoraggiano i maoresi a lasciare l'isola nativa sono numerose e differiscono a seconda dei soggetti ma, per tutti, partire significa essenzialmente andare alla ricerca dei *mariziki*<sup>273</sup> (Mezzapesa 2018: 66-67), concetto che a Mayotte rinvia alla parte (di cibo, di denaro, di “grazia di Dio”) che spetta di diritto a ciascuno (Blanchy 1996; Roinsard 2014a: 106). Per parafrasare, il motore di ogni progetto di mobilità maorese è alimentato dal desiderio di accedere a una “vita migliore” (Mezzapesa 2018; CR-CSUR 2011) che può essere realizzato fuggendo dai *taāmbu* (“inconvenienti”)<sup>274</sup>, paradossalmente sempre più numerosi.

Al di là delle ragioni individuali, la mobilità dei maoresi risponde in sostanza a una ricerca di equità (Cherubini *et al.* 2009; Math 2013), un'equità promessa dalla dipartimentalizzazione ma che tarda a manifestarsi su diversi piani (allineamento dei dispositivi di assistenza e sicurezza pubblica; riqualificazione delle infrastrutture scolastiche, ospedaliere, ecc.; edilizia popolare e riassorbimento degli habitat insalubri; protezione e valorizzazione ambientale; ecc.). Forti di un'appartenenza *à part entière* alla Francia, un numero crescente di maoresi abbandona l'isola per ottenere altrove “ciò di cui ha diritto” e che il territorio di origine non può (ancora) offrire<sup>275</sup>.

Molti giovani fuggono da Mayotte non solo per la mancanza di prospettive ma per rispondere anche a “una domanda di libertà”, a “un desiderio di vivere in maniera diversa” – secondo le espressioni più citate dagli interlocutori – traducibile in un generalizzato *désir d'ailleurs*, aspetto che differenzia la mobilità contemporanea rispetto alla “prima ondata” a carattere prevalentemente economico. L'aumento della criminalità sull'isola (furti, rapine, pestaggi, ecc.) sembra abbia contribuito a rendere ancor più rigido il controllo genitoriale,

---

<sup>272</sup> Mayotte presenta il tasso di disoccupazione più alto tra i Dipartimenti d'oltremare (v. **Tabella 9**).

<sup>273</sup> La nozione maorese di *Mariziki* ou *riziki* deriva dall'arabo *rizk*, ovvero «ogni cosa concessa (da Dio) e da cui è possibile trarne vantaggio; tutto ciò che serve per vivere» (Bencheikh 2002).

<sup>274</sup> *Taāmbu* termine shimaore traducibile in “difficoltà, problemi”, rimanda a quell'insieme eterogeneo di inconvenienti, preoccupazioni, sofferenze (economiche, familiari, sanitarie, ecc.) che inducono a partire (Cherubini *et al.*, 2009; Roinsard 2014a: 106; Mezzapesa 2018).

<sup>275</sup> « La notion mahoraise de *mariziki* permet d'expliquer en quoi la protection sociale peut être un moteur de migration » (Cherubini *et al.* 2009).

soprattutto sulle figlie femmine: si esce solo accompagnate e mai dopo le ore 18 (ai tropici il sole tramonta presto). Partire per studiare rappresenta così una via di fuga da un ambiente ritenuto troppo oppressivo dalle più giovani generazioni (Lambek 2018: 203).

Inoltre, non bisogna sottostimare il peso delle paure collettive legate ai fenomeni naturali come la progressiva recrudescenza degli eventi ciclonici: i cicloni Kamisy (1984) e Feliksa (1985) sono spesso citati, insieme alla grande siccità del 1986, come tra i principali fattori *push* della mobilità maorese della prima ora (Blanchy-Daurel 1990: 44):

« Dramatisant les maladies qui affectent les récoltes, les paysans se plaignent que « *la terre est malade* », exprimant ainsi leur propre malaise. La date du dernier cyclone qui a frappé Mayotte, 1984, fixe le début de ce basculement du monde. Du temps de leur enfance « *où tout poussait tout seul* », des pluies régulières permettaient la culture du riz de montagne aujourd’hui disparu. En réalité l’eau se raréfie du fait de son exploitation (captages et distribution en réseau) pour une population trois fois supérieure et des équipements domestiques modernes » (Blanchy 2002b).

A questi fenomeni – periodici nelle zone tropicali – va aggiunta un’imponente crisi sismica che da maggio 2018 scuote regolarmente l’isola, causata dalla recente formazione di un vulcano sottomarino a largo di Petite-Terre<sup>276</sup>. Secondo alcuni degli interlocutori incontrati sul campo, l’elevata intensità dello sciame sismico avrebbe dato nuovo slancio alle partenze e frenato i rientri: « Mes tontons voulaient rentrer à Mayotte mais il y a eu tous les tremblements... » mi confida Farida, una giovane di origini maoresi nata a La Réunion, dove risiede insieme alla madre. Interessante notare che tutti gli zii materni di Farida e la maggior parte dei suoi fratelli vivono da tempo in Francia metropolitana, principalmente a Montluçon e a Poitiers.

Anche Fahad, un giovane impresario di Tsingoni attivo nel settore immobiliare<sup>277</sup>, mi ha confermato che negli ultimi due anni si è verificato un incremento importante della vendita di case e terreni: un trend inedito scatenato dalla recente crisi sismica, nonché dal clima di crescente insicurezza provocato dall’inasprimento delle tensioni tra maoresi e comoriani sull’isola. Sandia, una donna di quarant’anni originaria di Manjagou, un piccolo villaggio nella periferia di Sada, residente a La Réunion dal 2003 con suo marito e i suoi otto figli, mi confida che nel corso degli

---

<sup>276</sup> L’isola di Mayotte, già soggetta a un progressivo affossamento a causa dell’erosione naturale e dell’azione delle maree (fino a quattro metri di dislivello tra alta e bassa marea), sembra si sia inabissata di circa 10-15 cm in meno di un anno, spostandosi a est di 20 cm, a causa delle eruzioni sottomarine, v. Communiqué de presse CNRS « Volcan au large de Mayotte : la sismicité éclaire les étapes de sa formation », 7 gennaio 2020 ([http://www.cnrs.fr/sites/default/files/press\\_info/2020-01/CP\\_Volcan\\_Mayotte.pdf](http://www.cnrs.fr/sites/default/files/press_info/2020-01/CP_Volcan_Mayotte.pdf)).

<sup>277</sup> Quello dell’edilizia, privata e pubblica, è tra i settori di traino dell’economia maorese e una delle principali fonti di investimento degli autoctoni. Una volta costruita la casa a figlie e nipoti, si continua a costruire per affittare gli alloggi a funzionari francesi ed europei (Lambek 2018: 45).

ultimi anni ha riflettuto più volte sulla possibilità di ritornare definitivamente a Mayotte, ma la dilagante criminalità continua a farli desistere:

Sandia: Moi, je ne vois qu'une chose: rentrer à Mayotte! Mais je ne me sens pas en sécurité chez moi (Saint-Denis, febbraio 2019).

Queste testimonianze mostrano quanto la crisi migratoria e l'emergenza sociale che colpisce il Dipartimento non rappresenta di per sé un fattore di spinta (*push*) della mobilità – come lo sono invece la disoccupazione e i limiti socio-strutturali (Math 2013) – ma l'insicurezza che ne deriva contribuisce certamente a frenare o posticipare il ritorno a casa dei maoresi in mobilità.

C'è infine un ulteriore aspetto a dare alla mobilità maorese un ulteriore ragion d'essere: per la quasi totalità degli intervistati, la partenza costituisce essenzialmente un investimento per il ritorno. L'instaurazione di nuove logiche monetarie nel corso degli anni Novanta ha obbligato un gran numero di maoresi – sempre più indigenti – ad abbandonare fisicamente l'isola, anche solo temporaneamente, in modo da guadagnare quel denaro necessario a continuare a “esistere socialmente” nel villaggio di origine<sup>278</sup>:

« In some instances, migration was the price paid for personal and social dignity. For most people, the terms and recognition of this dignity were established back home » (Lambek 2018: 216).

Sebbene la maggior parte dei maoresi possieda una casa o un terreno familiare, la costruzione della casa della sposa è sempre più sovente lasciata alle figlie stesse, soprattutto tra le famiglie più indigenti. Queste giovani donne si trovano così obbligate a trovare le risorse per erigere la propria casa, onorare la propria famiglia nonché la propria comunità di appartenenza, e l'unico modo per riuscirci è partire:

« Personne ne juge encore possible ou normal de laisser les filles vivre dans une maison et sur un terrain appartenant à leur mari, sauf nécessité. Les femmes mahoraises, aidées de leur père, de leur frère ou de leur mari, ont donc constamment le souci des maisons de la famille où elles pourront marier leurs filles : l'aide de leur *shikao* reste pour elles essentielle à la fois sur le plan matériel et social, en ce qu'elle leur permet de coordonner leurs efforts, d'économiser et d'investir » (Blanchy 2012b).

Questa mobilità femminile rompe con una certa immobilità residenziale, ancora ben evidente alla fine degli anni Settanta come confermato dalle osservazioni di Micheal Lambek, che descriveva le donne generalmente sedentarie e gli uomini piuttosto mobili, impegnati nel

---

<sup>278</sup> Vivere a Mayotte significa “esistere socialmente”, ovvero partecipare al benessere della comunità impegnandosi personalmente ed economicamente, non solo attraverso la costruzione della casa delle figlie e la preparazione della “festa della classe d'età” (pagamento dello *shungu*); ma offrendo un costante contributo economico volto per esempio a pagare le spese per il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*) di alcuni concittadini; finanziare un progetto di mobilità, ecc. (v. *shikao* § 8.1).

commercio o in studi religiosi (Lambek 2018: 206). A oltre trent'anni dalle descrizioni di Lambek, le donne – originarie di contesti rurali come urbani – viaggiano quanto se non più degli uomini. Già nel corso della prima ondata migratoria verso la *métropole* e La Réunion, le donne mostrarono una particolare intraprendenza imprenditoriale dando vita a importanti reti commerciali informali tra i principali porti dell'Oceano Indiano (Lambek 2018: 199-216). Queste madri di famiglia erano solite compiere viaggi brevi su lunghe distanze al fine di organizzare la spedizione di container carichi di vestiti (rivenduti localmente soprattutto in periodo di Ramadan e di matrimoni) nonché di materiale edile e d'arredamento, acquistati a prezzi concorrenziali a Dubai, Cina o Thailandia.

Le donne maoresi conservano il loro primato della mobilità mostrando una sorprendente dinamicità e autonomia: la maggior parte di queste donne sono ancora a capo di piccole reti commerciali e, seppur padroneggiando scarsamente la lingua francese, riescono a concludere affari per decine di migliaia di euro comunicando con gli intermediari attraverso lingue veicolari come l'arabo e lo swahili. La mobilità femminile maorese si differenzia dai processi di femminilizzazione delle migrazioni osservati globalmente negli ultimi decenni (fenomeno delle collaboratrici domestiche e delle operatrici socio-sanitarie): le donne maoresi raramente cercano e trovano impiego come operaie o domestiche; inoltre non partono quasi mai senza figli al seguito, essendo la loro educazione la prima ragione della loro mobilità (Lambek 2018: 302). In caso di necessità, una parte della fratria può sostare provvisoriamente presso un parente prima di raggiungere la madre a La Réunion o in *métropole*. Questa dinamica accomuna molti dei giovani adulti residenti a La Réunion intervistati nel corso della ricerca, i cui vissuti introducono un ulteriore aspetto: i rischi della mobilità.

### **5.3 DIFFICOLTA' E RISCHI DELLA MOBILITA'**

Tre storie particolarmente significative, quella di Moussa, di Bacar e di Sinina ci permetteranno di approfondire ora dinamiche ed esiti, talvolta infausti, della mobilità delle famiglie maoresi.

Moussa è un giovane uomo, classe 1989, originario di Labattoir, giunto a La Réunion in tenera età, dopo essere stato temporaneamente affidato a dei parenti a Mayotte.

Moussa: Moi je suis arrivé ici à l'âge de 5 ans, entre 1993-1994. Ma mère était déjà ici, elle est arrivée en 1990... Là-bas c'était la galère.

Paola : Pourquoi ta mère a décidé de venir à La Réunion ?

Moussa : Pour le bien de sa famille. Parce que à Mayotte on vivait à l'ancienne, à l'ancienne eh ! Dans les 'années zulu' ! Donc, c'était compliqué. En 1993, en arrivant ici déjà j'étais plein de boutons partout [...]. Là-bas où elle [la madre,

ndr] nous a laissés c'est la famille, soit du côté de mon père, soit du côté de ma mère. Dans ces familles-là, il y a eu 10/12 enfants et ils nous envoient à la campagne mais l'un de ces enfants-là m'a coupé [mi mostra una cicatrice sul braccio]. J'avais 4/5 ans. Mais ce n'est pas tout, ils [i bambini, ndr] me piquaient pendant le sommeil, ils me brulaient les pieds... Et j'en pouvais plus et à un certain moment j'ai décidé de fuir. A 4 ans je dormais dehors. il a fallu presque la moitié de l'année avant qu'ils me retrouvent... Ils m'ont mis dans l'avion et ils m'ont envoyé ici.

Paola : Et comment tu faisais pour te nourrir ?

Moussa : Je mangeais dans la poubelle. Mais si... Du coup, quand elle [la madre, ndr] a découvert ça elle nous a fait venir ici. Et quand je suis arrivé ici j'avais boutons partout... je vivais dans la rue, j'étais un 'gamin de la rue', je ne savais pas lire, ni écrire. Il n'y avait pas la maternelle à Mayotte... Donc j'ai fait le CP au moins 2 ou 3 fois... (Saint-Pierre, aprile 2019).

La storia di Moussa, oltre a darci una rappresentazione tangibile delle difficoltà esistenziali vissute a Mayotte nei primi anni Novanta, apre uno squarcio su una pratica particolarmente diffusa nel contesto maorese: il temporaneo affidamento di uno o più figli a familiari rimasti a Mayotte o, viceversa, a parenti in mobilità<sup>279</sup>. In molte storie di affidamento raccolte sul campo, emerge prepotentemente il dramma di tale condizione, i cui ricordi rimandano non di rado a episodi di violenza domestica (fisica e psicologica), di alienazione e di sfruttamento.

La storia di Bacar, anche lui classe 1989, originario di Tsararano, mostra una traiettoria di mobilità familiare inversa (madre a Mayotte e figli minori in mobilità) che getta una luce rispetto alle strategie adottate in caso di difficoltà.

Bacar : Je suis arrivé à La Réunion en 1997 à l'âge de 8 ans. Mon enfance s'est passé un peu bizarrement, nous sommes trois frères et une sœur du même père, et avec les autres on arrive à sept (4 garçons et 3 filles), moi je suis l'avant-dernier dans la famille et j'ai une petite-sœur. [...] ma mère ne pouvait pas nourrir tout le monde. J'étais comme Moussa en fait. Je n'allais pas à l'école coranique et je n'allais pas à l'école tout court : je ne voulais rien apprendre et j'étais tout le temps dans la rue. Et c'est là que ma mère a vu que je pouvais finir mal, soit en prison, soit... Là, elle a voulu faire l'effort de nous faire voir autre chose, alors elle nous a envoyé ici, moi et ma grand-sœur.

Ici j'étais avec ma tante, mais elle avait des gosses et elle regardait plus ses gosses que nous, alors que nous on avait encore plus besoin de l'accompagnement. Mais bon, nous sommes allés à l'école, et ça a été comme ça jusqu'à l'âge de 12 ans. Je suis arrivé en sixième sans savoir lire ni écrire. Et après ma mère en sentant tout ça elle a 'peté un câble' [dato di matto, ndr] et elle est venue ici et a amené tout le monde [gli altri figli, ndr] et d'ici elle nous a envoyé en France à Besançon. A 12 ans et demi j'étais en France. Pour un an et demi. Après je suis reparti là-bas. On était tous partis là-bas en fait. Seulement mon grand-frère est resté là-bas,

---

<sup>279</sup> Informale e perlopiù temporaneo, l'affidamento di un minore a un parente è una pratica molto diffusa a Mayotte (Cadou 2005), come in altre realtà africane (Goody 1982, Lallemand 1993) e oceaniane (Brady 1976, Jeudy-Ballini 1998).

il a fait ses études là-bas et il est beaucoup plus fort que nous. Il a un BAC+3, il est devenu prof en France et maintenant il est prof d'anglais à Mayotte.

Mais ma mère n'est pas restée beaucoup de temps avec nous là-bas, elle est rentrée après un mois parce qu'il y avait des problèmes à Mayotte par rapport à son terrain et tout, elle était obligée de descendre et elle nous a laissés en France avec notre grand-sœur, mais elle avait juste 18 ans. Mais nous étions beaucoup à être mineurs... on était tous des enfants à sa charge et ça on ne pouvait pas le faire. Et les assistants sociaux qui posait problème, et ils ont demandé un papier de ma mère pour pouvoir soit repartir tous ici, soit rester là-bas et avoir une chance que l'assistante sociale nous récupères tous, en fait, comme un père. Et elle ne pouvait supporter tout ça, elle était toute seule et elle nous a tous mis 'dans les bagages' sauf mon grand-frère qui est resté là-bas, parce qu'il venait d'avoir 18 ans, et on est revenu ici, logés chez ma tante, la sœur de ma mère. Mais on vivait dehors... c'est pour ça que ma mère ne voulait pas qu'on revenait à La Réunion.

Dès que je suis revenu ici, ma mère entendait que j'étais tout le temps dehors, que je ne rentrais pas à la maison, et en étant mineur... c'est chaud ! Elle m'a crié dans les oreilles en disant que je m'enfuyais du foyer familial, elle a pleuré devant moi une fois. Ma mère ne pleurait jamais. Et m'a dit : « Il n'y a que toi et ta main. Si tu n'essayes pas alors tu ne feras rien avec ta vie ... si tu ne sais pas te débrouiller tu n'auras rien ! Il n'y a que toi qui me fait courir à droite et à gauche... ». Ces mots-là, sortis de la bouche de ma mère qui pleurait, m'ont touché. Je me suis dit il faut que je me redresse un peu. Il faut au moins que j'aie un diplôme pour ma mère. Mais sans savoir écrire et lire ce n'était pas le top... [...] j'ai eu mon diplôme en CP Bâtiment [...] Mais en français je suis nul, nul, nul, jusqu'à maintenant je suis nul. C'est ma copine qui remplisse mes trucs ! Et j'ai beaucoup d'honte en fait par rapport à mon enfance. Et au même temps pas parce que ça m'a forgé un caractère, je me dis que même avec beaucoup de difficultés on s'en sort toujours (Saint-Pierre, aprile 2019).

Quella di Bacar è una storia condivisa da tanti minori, ancora oggi, obbligati a lasciare Mayotte in quanto impossibilitati a seguire un percorso formativo lineare a causa delle difficoltà economiche familiari, nonché dei limiti strutturali di cui soffre l'isola. Spesso questi minori, una volta trasferiti a La Réunion o in Francia presso un parente, si trovano abbandonati a loro stessi. Non sono rari i casi, soprattutto di studentesse ospitate da parenti a La Réunion si sono ritrovate a svolgere faccende domestiche o a badare a fratelli e cugini, al punto da essere costrette ad abbandonare la casa dei parenti per evitare di veder naufragare il proprio progetto e il proprio avvenire.

Una parte di queste donne, soprattutto quelle con figli già adolescenti e semi-indipendenti, si trova perennemente in spola tra le due isole, facendo attenzione a non superare la soglia dei tre mesi all'anno lontano da La Réunion, fatto che comporterebbe l'esclusione definitiva dai benefici socio-assistenziali di cui godono nel Dipartimento di "accoglienza". Questa pratica, spesso giustificata per necessità impellenti (genitori anziani e malati da assistere; problemi burocratici per case e terreni da risolvere sul posto; ecc.) ha delle implicazioni importanti sull'educazione dei figli che spesso si trovano a vivere con un parente più o meno prossimo oppure soli, privi di una

figura genitoriale, obbligando i fratelli maggiori a badare ai più piccoli. Queste situazioni possono generare e cronicizzare uno stato di stress e di inadeguatezza nei minori e nei giovani che si manifesta sovente attraverso problemi di apprendimento, scarsa partecipazione alle attività formative e, non di rado, fallimento scolastico.

Per rendere l'idea della gravità e della diffusione del fenomeno citeremo un episodio registrato nel corso dell'indagine di campo a La Réunion. Intorno alla fine di febbraio 2019, Mohamed Moudhoir, un funzionario della *Délégation de Mayotte à La Réunion* (DMR), incaricato del servizio di assistenza sociale, mi chiese di accompagnarlo presso un *collège* (scuola secondaria inferiore) di Sainte-Marie al fine di mostrarmi direttamente in che cosa consistesse una parte del suo lavoro. La direttrice scolastica del collegio aveva fatto appello alla DMR – come molti altri presidi e insegnanti dell'isola – per discutere del caso di due studenti di origine maorese, Samir e Maya, definiti “problematici” e in odore di bocciatura. Il ruolo assunto da Mohamed in questo caso fu quello del mediatore che, utilizzando chiavi e leve culturali familiari ai giovani, cercò di comprendere le ragioni del loro malessere, confortandoli come farebbe un fratello maggiore o un padre. L'obiettivo era quello di risollevare questi giovani a rischio, negoziando con loro e i professori una soluzione e mantenendo un contatto costante. Se per Samir (14 anni) la questione principale riguardava la sua situazione familiare che lo vedeva affidato a un fratello maggiore assente e irrimediabile, come i genitori rimasti a Mayotte; per Maya (13 anni) il problema era essenzialmente di tipo comportamentale: questa giovane presentava infatti una totale insofferenza per l'autorità e un'aggressività repressa che preoccupava gli insegnanti e i suoi compagni. Dopo un lungo colloquio in forma privata con ciascuno dei due studenti, Mohamed e l'assistente sociale dell'istituto scolastico decisero di continuare a monitorare settimanalmente l'andamento dei ragazzi, obbligando Samir a fornire un riferimento telefonico di un parente con cui la scuola potrà comunicare in caso di necessità, in caso contrario la scuola e la DMR richiederanno una visita a domicilio per valutare le condizioni domestiche in cui vive il ragazzo ed eventualmente ricollocarlo presso una famiglia affidataria<sup>280</sup>.

Infine, Sinina (classe 1995) studentessa al secondo anno della laurea specialistica in Matematica e statistica presso l'Università di La Réunion, la cui storia riflette i traumi dell'affidamento e, ancora una volta, le conseguenze sulla sua carriera scolastica:

Sinina: Moi j'étais adoptée par ma tante paternelle, jusqu'à mes 9 ans. Mais il y a eu un accident chez eux du coup ma mère a décidé de me prendre, mais ma mère était à La Réunion depuis 2002. Moi depuis ma naissance j'ai vécu chez ma tante paternelle à Labattoir. Mes parents viennent de Koungou.

Paola : Et pourquoi ta mère t'as laissée chez ta tante ?

---

<sup>280</sup> Per approfondimenti sull'evoluzione istituzionale e le attività della Delegazione di Mayotte a La Réunion v. § 8.4.

Sinina : Parce qu'il fallait ... ma tante n'avait pas d'enfants. Mais l'appeler maman alors que tu sais c'est qui ta vraie mère, c'est... pfff [sbuffa, ndr].

Paola : Tu l'appelais maman ?

Sinina : J'étais obligée ! Mais il y avait eu un accident par rapport à ma tante : elle m'avait frappé, j'avais des bleus et l'école l'avait convoquée. Donc il y a eu une tension à la maison et ma mère a décidé de me prendre pour venir ici à La Réunion. J'avais 9 ans (niveau C2), mais ils m'ont fait redoubler le C2, même si j'étais venue ici en juin quand même. [...] En fait chaque année il y avait dans la classe qui était spécialisé pour toi (Saint-Denis, marzo 2019).

Ritornando alla mobilità femminile, sappiamo che la maggior parte di queste donne in mobilità risulta a capo di un gruppo domestico monoparentale: dichiararsi “celibi” alla CAF (*Caisse d'Allocations Familiales*) è una strategia spesso adottata da queste madri che permette loro di beneficiare di assegni sociali più elevati di quelli previsti per un nucleo familiare con i due coniugi. Questo è possibile perché la gran parte delle unioni sono celebrate religiosamente e non civilmente, quindi non vengono registrate dall'ufficio anagrafe: il matrimonio celebrato dal *cadi* non ha valore per lo Stato, ma lo ha per l'Islam (Lambek 2018: 202). Inoltre, è ritenuto generalmente sconveniente per una donna restare troppo tempo senza marito, ragion per cui le unioni negoziate, anche in tarda età, restano all'ordine del giorno.

Sinina: Si une femme mahoraise va te dire qu'elle est célibataire... 90% c'est faux. Puisque la polygamie n'est pas un truc formel.

La questione delle “donne sole di giorno, ma non di notte” (Roinsard 2007: 174-175), quindi delle false dichiarazioni, non costituisce una novità importata dai maoresi a La Réunion, come talvolta il “dire comune” vorrebbe lasciar intendere. Anche molte coppie riunionesi (che si dichiarano sole, con figli, in residenze separate) – in tempi non sospetti – hanno approfittato di tale stratagemma per le medesime ragioni<sup>281</sup>: accumulare il massimo beneficio dai dispositivi economici socio-assistenziali, al punto da trasmutarli metaforicamente in un salario.

Assegni sociali alla mano, le donne si ritrovano per la prima volta “capitane delle nave” – come spesso di autodefiniscono – a gestire da sole il denaro della famiglia, per i figli, talvolta per il marito (a cui mandano una parte di denaro o per acquistare il biglietto aereo o per supportare le spese quotidiane<sup>282</sup>), per la famiglia allargata e il villaggio (per rispondere alle obbligazioni

---

<sup>281</sup> Nel 1989 risultavano 35% coppie con bambini per 20% di famiglie monoparentali. Già nel 2002 il rapporto si rovescia con 28% di famiglie monoparentali e 26% di coppie con bambini (Roinsard 2007: 174). Nel 2017, le coppie con figli appaiono in progressiva diminuzione (-8% rispetto al 2007), mentre le famiglie monoparentali risultano in costante aumento (+4,5% rispetto al 2007), v. INSEE, Couples - Familles - Ménages en 2017, Département de La Réunion (974), 29 giugno 2020 (<https://www.insee.fr/fr/statistiques/4516610?geo=DEP-974>).

<sup>282</sup> Non di rado questi soldi sono utilizzati impropriamente da mariti poliginici rimasti a Mayotte...

sociali di reciprocità e di partecipazione), nonché per investimenti (immobiliari, commerciali, ecc.).

Come già avvenuto a La Réunion, l'introduzione del reddito di solidarietà attiva (RSA, ex-RMI) – corredato da sostanziosi assegni familiari – ha contribuito ad una certa autonomizzazione del mondo femminile, e complessivamente, ad una rivalutazione della posizione della donna (Roinsard 2007: 185-188). All'interno di queste famiglie, almeno apparentemente matrifocali, il reddito di solidarietà assume simbolicamente il valore di un salario, a cui la maggior parte di esse non ha mai avuto accesso. Questa nuova esistenza sociale delle donne maoresi in mobilità ha un forte impatto anche sul contesto di partenza, dove questo dispositivo ha contribuito a indebolire notevolmente il rapporto di dipendenza della donna nei confronti dell'uomo, incrementando l'instabilità familiare, a Mayotte già decisamente elevata. Al pari delle donne riunionesi, il raggiungimento di una certa autonomia finanziaria – sebbene di natura assistenziale – ha permesso alle donne vittime di violenze, o più comunemente soffocate da dinamiche poligamiche insostenibili, di riprendere in mano le redini della loro vita e di quella dei loro figli (Roinsard 2014c: 43; Lambek 2018: 214).

Talvolta sono gli stessi mariti a incoraggiare la partenza di mogli e figli, intravedendo in essa la possibilità non solo di un futuro migliore per la propria famiglia ma l'occasione per "liberarsi" di un certo numero di obbligazioni familiari e, non di rado, per impegnarsi in altre relazioni extraconiugali o poliginiche, come nel caso del padre di Sinina:

Sinina : Ma mère me l'a dit : « Je ne me suis pas déplacée à La Réunion pour me faire convoquer à l'école là-bas » donc il y a une pression... Du coup, la pression sorte des mamans qui veulent que leurs enfants réussissent et qu'ils soient bien.

Paola : Ta mère ne voulait pas venir ici ?

Sinina : Non, elle ne voulait pas. C'est mon père lui avait dit de venir ici, que le niveau de vie était mieux par rapport à l'éducation des enfants... Mon père qui a lui dit « Tu vois les autres sont parties, vas-y comme ça tu seras bien et moi je verrai après... » sauf que lui est resté à Mayotte et s'est remarié et ma mère est restée ici... Et ce qui a plus blessé ma mère ce n'est pas seulement qu'il n'est pas venu mais le fait qu'il n'a pas donné de l'argent, soit pour le départ qu'après. Mon père est là mais c'est mon père juste sur le papier (Saint-Denis, marzo 2019).

O ancora, come il padre di Farida:

Farida : Moi je suis née ici [a La Réunion, ndr]. C'est mon père qui a choisi de venir ici et non pas en métropole. Pour lui la métropole c'est trop loin. Mais il vive à Mayotte et il vient ici de temps en temps (Saint-Denis, aprile 2019).

Considerati tutt'altro che simbolo dell'assistenzialismo riprovevole, gli assegni sociali sono ritenuti invece un diritto che spetta (*mariziki*), che rende dignitosa la vita di chi li riceve, al pari di qualcuno che guadagna un salario. Il calcolo del reddito di solidarietà e degli assegni

familiari si basa essenzialmente sul numero di figli a carico: « Si y a pas de travail, tu fais un enfant ! » direbbero alcune riunionesi (Roinsard 2007: 185), per cui fare figli può rappresentare una soluzione in caso di disoccupazione e assenza di prospettive. È per questo motivo se gli assegni sociali versati alle madri sole con figli a carico viene chiamato, a La Réunion come alle Antille, *larzan-braguette* (*argent-braguette*, in francese, inteso come denaro destinato all'acquisto dei vestiti dei figli) (*ibidem*). Questo denaro, spesso sostanzioso, permette loro non solo di vivere dignitosamente ma anche di risparmiare quella somma sufficiente a costruire la casa per le figlie o per sé a Mayotte, acquisendo così prestigio sociale. Un'onorabilità vissuta ufficialmente solo una volta rientrati a Mayotte, magari dopo trent'anni passati in mobilità, alimentando quei legami di reciprocità che hanno permesso all'individuo di conservare una presenza simbolica sebbene assente fisicamente.

« Throughout this period of geographic mobility, [...] eyes were kept steadily on the horizon of economic and social success back in Mayotte » (Lambek 2018: 217).

L'esperienza di mobilità – a La Réunion come in *Métropole* – può rivelarsi particolarmente dura e, non di rado, fallimentare, non a caso, circa un terzo dei maoresi in mobilità è costituito dai cosiddetti “nativi di ritorno”, ovvero da coloro che rientrano a Mayotte dopo un periodo di residenza fuori dal Dipartimento (Breton *et al.* 2014). Questa cifra tocca punte del 50% tra i giovani (Marie *et al.* 2018).

Il desiderio di riuscita (economica, scolastica, personale, ecc.) rappresenta il filo rosso delle mobilità maoresi e il freno principale ai ritorni prematuri (v. Capitolo 9): un'esperienza di mobilità che si conclude prima del tempo è vissuta dal soggetto come un fallimento vergognoso e stigmatizzante rispetto alle aspettative della famiglia e, più in generale, della comunità di origine. Come gli adulti fanno ritorno a Mayotte – non sempre definitivamente – una volta accumulato denaro sufficiente per rispondere agli obblighi sociali (Lambek 2018: 213), così i giovani hanno il “permesso” di tornare una volta terminata, con successo, la loro formazione. La maggior parte degli studenti maoresi intervistati a La Réunion nel corso della ricerca non nasconde il desiderio di *bien revenir* a Mayotte, indicando con tale espressione la volontà di offrire il proprio contributo allo sviluppo economico e sociale dell'isola apportandovi competenze e strategie acquisite altrove.

La decisione di tornare a casa prima del previsto rappresenta una soluzione estrema, da adottare solo quando non sia più possibile sostenere – economicamente ed emotivamente – la propria esistenza altrove. Tuttavia questa decisione può sopraggiungere bruscamente, favorita da una concatenazione di fattori quali: difficoltà multiple di adattamento e d'inserzione; fallimento scolastico o professionale; episodi di discriminazione e stigmatizzazione; nostalgia di casa (della

famiglia e dello stile di vita specificamente maorese); ecc. Bisogna inoltre sottolineare che la maggior parte dei maoresi è già proprietario di una casa e/o di un terreno a Mayotte, rifugio rassicurante e potente richiamo in caso di difficoltà economiche o insuccesso.

Talvolta però, tornare a Mayotte dopo una lunga esperienza di mobilità può dar luogo ad un “trauma di ritorno”: l’emancipazione (economica, residenziale, di genere, di movimento ecc.) acquisita in mobilità può rendere complicato – se non insostenibile – il rientro in un contesto regolato da norme sociali molto distanti da quelle ormai apprese e metabolizzate a La Réunion o sul continente. Questa tensione riproduce il caratteristico dramma del migrante, sospeso tra un mondo che non gli appartiene più e un altro che non gli appartiene del tutto (Sayad 1999). A tale spaesamento si aggiunge la frustrazione causata dal ritrovarsi nuovamente di fronte alla stessa mancanza di prospettive che ne aveva incoraggiato la partenza: il 25% dei soggetti appartenenti alla classe d’età 25-34 anni, intervistati dall’INSEE nel corso dell’inchiesta *Migration, Famille, Vieillesse* tra 2015 e 2016, stila un bilancio decisamente negativo della propria esperienza di mobilità, dichiarandosi poco o nulla soddisfatto. Più della metà di questi ha affermato di aver incontrato non poche difficoltà a reinserirsi nel mercato del lavoro una volta tornati a Mayotte<sup>283</sup> (Marie *et al.* 2017).

È per tali ragioni se La Réunion assume agli occhi dei maoresi candidati alla mobilità una meta decisamente attrattiva, geograficamente più vicina e meno alienante della *metropole*, che consente loro di trovare una soluzione alternativa all’immobilismo socio-strutturale che cristallizza Mayotte e i suoi abitanti.

---

<sup>283</sup> Il 40% degli intervistati si dichiarava disoccupato al momento dell’inchiesta.

## Capitolo 6

### “ESSERE MAORESI” A LA RÉUNION: CONTINUITÀ, CONFLITTI E RIFORMULAZIONI

L'emorragia migratoria che interessa la società maorese dai primi anni Ottanta del Novecento costituisce l'esito di particolari dinamiche coloniali e postcoloniali. Oggi, a quasi dieci anni dall'entrata in vigore dello statuto dipartimentale, gli abitanti di Mayotte continuano a non beneficiare dello stesso trattamento economico e sociale degli altri cittadini francesi (Breton *et al.* 2014): le indennità di disoccupazione e il reddito di solidarietà attiva (introdotti a Mayotte nel 2012) restano pari a circa il 25% del montante nazionale (Merceron 2020). Per i maoresi, la mobilità verso la *métropole* e La Réunion rappresenta la sola possibilità per conseguire “ciò che spetta a ciascuno” (*mariziki*), non solo in termini di prestazioni economiche ma di infrastrutture (scuole, università, ospedali, trasporti, ecc.) – decisamente più moderne e meno sovraccariche di quelle maoresi – che garantiscono una migliore formazione o assistenza sanitaria, nonché maggiori possibilità di impiego.

Il corridoio riunionese rappresenta per certi versi la via più accessibile (e meno conturbante) alla mobilità: la prossimità geografica (circa due ore di aereo), la presenza di familiari e di una comunità attiva a livello locale, nonché le risonanze culturali, incoraggiano l'arrivo di nuove famiglie nel contesto riunionese. La loro inserzione si presenta tuttavia non priva di ostacoli: i maoresi non sono sempre benvenuti a La Réunion, proprio come i comoriani non lo sono a Mayotte. La mobilità e l'integrazione dei maoresi a La Réunion rappresenta un fenomeno piuttosto recente, fortemente mediatizzato ma ancora poco analizzato (Breton *et al.* 2015). L'indagine sul campo ha permesso a chi scrive di misurare l'incidenza della metamorfosi istituzionale di Mayotte sulle dinamiche di mobilità e le sue implicazioni sull'“essere Maorese” a La Réunion, dove la presenza di una folta comunità ha dato origine a scenari inediti in materia di convivenze.

La comunità maorese a La Réunion è estesa e variegata, procederemo quindi per gradi, soffermandoci dapprima sulla comunità stabilmente residente (§ 6.1) e successivamente sugli attori della mobilità a breve termine (§ 6.2).

#### 6.1 LA COMUNITA' STABILE

Se la mobilità verso la *métropole* non ha mai smesso di crescere, i flussi diretti a La Réunion hanno mostrato una certa variabilità nel corso del tempo: la forte attrattività esercitata

dall'isola "sorella" nel periodo 1980-1999 subì un brusco colpo di arresto nel primo decennio del 2000. In soli 10 anni (1999-2010), la proporzione di maoresi in mobilità a La Réunion è passata dal 43% al 29% (Breton *et al.* 2014), stabilizzandosi intorno al 2010 (Leroux 2017). Per alcuni anni, il saldo migratorio dei maoresi a La Réunion risultò quindi negativo, registrando molte più partenze che arrivi, in particolare tra i più giovani (Monteil, Rallu 2010), che tendono a preferire ad essa la *métropole*. Questa tendenza è stata in parte rovesciata dal 2012, quando i maoresi candidati alla mobilità hanno cominciato a mostrare un rinnovato interesse per La Réunion, soprattutto le giovani donne con o senza figli.

La Réunion rappresenta storicamente una destinazione piuttosto transitoria della mobilità maorese, sebbene un numero sempre maggiore di maoresi abbia deciso di risiedervi in pianta stabile: stando ai dati raccolti in occasione dell'inchiesta CREDOC-ODR del 2004, circa il 45% dei maoresi intervistati si dichiarava residente a La Réunion da meno di cinque anni, a differenza della maggior parte dei comoriani (65%) che risultava residente da più di dieci (Roinsard 2014b: 104). Un'instabilità residenziale che ha posto più di un ostacolo all'integrazione dei maoresi a La Réunion. Per alcuni, La Réunion costituisce una tappa intermedia della mobilità, propedeutica al trasferimento in *métropole* (come per gli studenti); altri, vedono in essa un porto sicuro in cui rifugiarsi e rimediare ad un'esperienza fallimentare, o traumatica, sul continente. La Réunion presenta infatti un'importante attrattività "di ritorno" per i maoresi, spesso rivalutata come un buon compromesso tra la *métropole* – culturalmente e geograficamente troppo distante – e Mayotte.

La provvisorietà e la dinamicità che caratterizzano tali spostamenti potrebbero essere meglio comprese se descritte in termini di circolazioni più che di mobilità, in linea con una prospettiva transnazionale delle migrazioni, la quale si allontana da una visione bidimensionale (sradicamento/assimilazione) della mobilità (Schiller *et al.* 1995; Ong 1999). I maoresi infatti circolano intensamente tra Mayotte, La Réunion e la *métropole* affidandosi a dense reti di protezione e solidarietà familiari: la quasi totalità degli intervistati presenta infatti almeno due o tre familiari stretti (fratelli, zii, cugini) residenti sul continente e qualcuno in più a La Réunion.

La complessa traiettoria biografica di Thamarati riflette paradigmaticamente le storiche oscillazioni della mobilità maorese e la transitorietà di tali circolazioni. Originaria di Tsingoni, Thamarati (classe 1997) è arrivata a La Réunion nel 2002 insieme a sua madre e una parte dei suoi fratelli, trovando ospitalità presso la zia materna (sorella della madre) residente a Saint-Denis già dai primi anni Novanta. Qui Thamarati ha trascorso la sua infanzia fino al 2009, quando la madre – la capofamiglia (« Mon père... c'est ma mère » dice Thamarati) – decise che era giunto il momento di tornare a Mayotte e sistemarsi (costruzione della casa per le figlie, accudimento degli anziani genitori, ecc.), nonostante i figli nati in mobilità stessero per raggiungere l'età

scolare. Dopo aver conseguito il diploma a Mayotte nel 2016, Thamarati è tornata a La Réunion per proseguire gli studi con un BTS (“Brevetto Tecnico Superiore”) in sviluppo e animazione del territorio. A meno di un anno dal conseguimento del suo diploma di specializzazione, Thamarati è volata in *métropole*, raggiungendo sua sorella maggiore, residente a Reims dal 2014.

Un altro esempio che rispecchia la dinamicità di tali circolazioni è reso dall’itinerario di mobilità di uno dei fratelli di Zaki (18 anni), originario di Tsingoni, giunto a Saint-Pierre con la madre e i suoi fratelli nel 2004:

Zaki : J’ai une sœur qui s’est mariée l’année dernier et qui est à Mayotte, mes trois demi-frères qui sont en France depuis assez longtemps. Et l’année dernier aussi mon grand-frère est parti en France pour travail, à Lyon. Il est chauffeur de camion, il travaille dans la logistique, il fait les livraisons. Mais ce n’est pas la première fois qu’il vive là en fait. Il est déjà allé mais il est revenu. Il cherchait à travailler toujours, il trouvait mais à chaque fois il repartait je ne sais pas pour quelle raison. Il était à Lyon, puis est revenu, après il est parti à Mayotte, il est revenu, il avait trouvé un travail intermittent ici. Après il s’est remis en question et il a fait ses démarches pour aller à travailler à Lyon (Saint-Pierre, maggio 2019).

Conoscere il numero esatto di maoresi residenti a La Réunion costituisce un’impresa pressoché impossibile (Breton *et al.* 2015), complici questi continui “va e vieni” e il divieto di utilizzo della variabile etnica nelle statistiche nazionali sancita dalla *Commission nationale de l’informatique et des libertés* (Roinsard 2007 p. 40). Al vincolo statistico occorre aggiungere un altro ostacolo rappresentato dalle “false dichiarazioni” raccolte in occasione dei censimenti, le quali viziano qualsiasi contabilizzazione. Bisogna inoltre ricordare che i bambini di origine maorese nati a La Réunion sono automaticamente registrati come *riunionesi*, fatto che comporta una conta sempre parziale all’interno di ogni unità domestica (Roinsard 2014b: 104). È per tali ragioni se le statistiche relative ai maoresi a La Réunion appaiono molto diverse a seconda delle istituzioni considerate: stando al censimento del 2013, sarebbero 6.260 gli individui di origine maorese residenti a La Réunion, una cifra – all’epoca – inferiore all’1% della popolazione riunionese<sup>284</sup> (Touzet 2016). Le associazioni maoresi a La Réunion ipotizzano invece una cifra decisamente più alta, che potrebbe aggirarsi tra le 40.000 e le 60.000 persone (circa il 7% della popolazione). Ripartendo i dati relativi forniti dall’INSEE, si direbbe che la mobilità verso La Réunion abbia interessato nel corso dell’ultimo decennio circa un maorese su sei, una proporzione decisamente più elevata rispetto agli anni Novanta quando l’isola attirava circa un maorese su venti (Breton *et al.* 2014).

---

<sup>284</sup> Nel 2015, sono stati censiti più di 25.000 nativi di Mayotte in *métropole*, il 60% dei quali presentava un’età inferiore ai 25 anni (Marie *et al.* 2018).

Secondo il geografo riunioneese Wilfrid Bertile, i maoresi residenti sull'isola di La Réunion sarebbero “molto meno numerosi di quanto non si creda”<sup>285</sup>, smentendo così ogni discorso legato alla dibattuta “invasione” maorese, utile ad alimentare soltanto discorsi populistici e discriminatori<sup>286</sup>. La loro densità, sostiene Bertile, potrebbe oscillare tra il 2% e il 4% della popolazione totale, ovvero 20.000/35.000 individui. A titolo comparativo, gli *zoréils* (“francesi metropolitani”) rappresentano il 10% della popolazione riunioneese, senza costituire necessariamente un'emergenza sociale. In questo caso, ad alimentare tensioni e fratture sociali sono soprattutto le maggiorazioni salariali previste per i funzionari della pubblica amministrazione originari della *métropole* (il cosiddetto “Prime d'éloignement” oggi chiamato “Indemnité d'installation”): un regime considerato fortemente discriminatorio e iniquo dai Riunionesi.

A La Réunion, la comunità maorese presenta una maggiore difficoltà di integrazione rispetto a quella residente in *métropole*: le tensioni con la comunità di accoglienza si presentano qui più vive che altrove, probabilmente anche a causa della minor estensione territoriale dell'isola che rende i maoresi più identificabili. I maoresi residenti a La Réunion sono bersaglio di commenti e atti discriminatori dettati principalmente da fattori socio-economici e specificità culturali: una visibilità che contribuisce ad alimentare la retorica dell'invasione da arginare (Breton *et al.* 2014; Math 2012). La stigmatizzazione loro riservata da una parte della popolazione riunioneese – soprattutto nelle aree urbane (Saint-Denis, Saint-Pierre) – risulta ben più acuta rispetto a quella osservata nei confronti di altre comunità che, a differenza dei maoresi, sono di origine straniera. Questo clima di generale intolleranza e diffidenza che circonda i maoresi a La Réunion sembra aver favorito fortemente il loro ripiegamento comunitario.

La comunità maorese a La Réunion risulta ormai disseminata su tutto il territorio, ma tende a concentrarsi in tre località: Saint-André, Saint-Denis e Saint-Pierre (**Figura 9**). Tra i comuni con un maggior numero di residenti di origine maorese figurano: Saint-André (quartieri Cambuston, Fayard, centre ville - la piscine); Saint-Denis (quartieri di “Bas de la Rivière”, “Chaumière”, “Camélias”, “Montgaillard”, “Butor”, “Moufia”, “Chaudron”); Le Port (quartieri “Oasis”, “Rivière-des-Galets”); Saint-Paul (centro città); Saint-Louis (quartiere Le Gol); Saint-

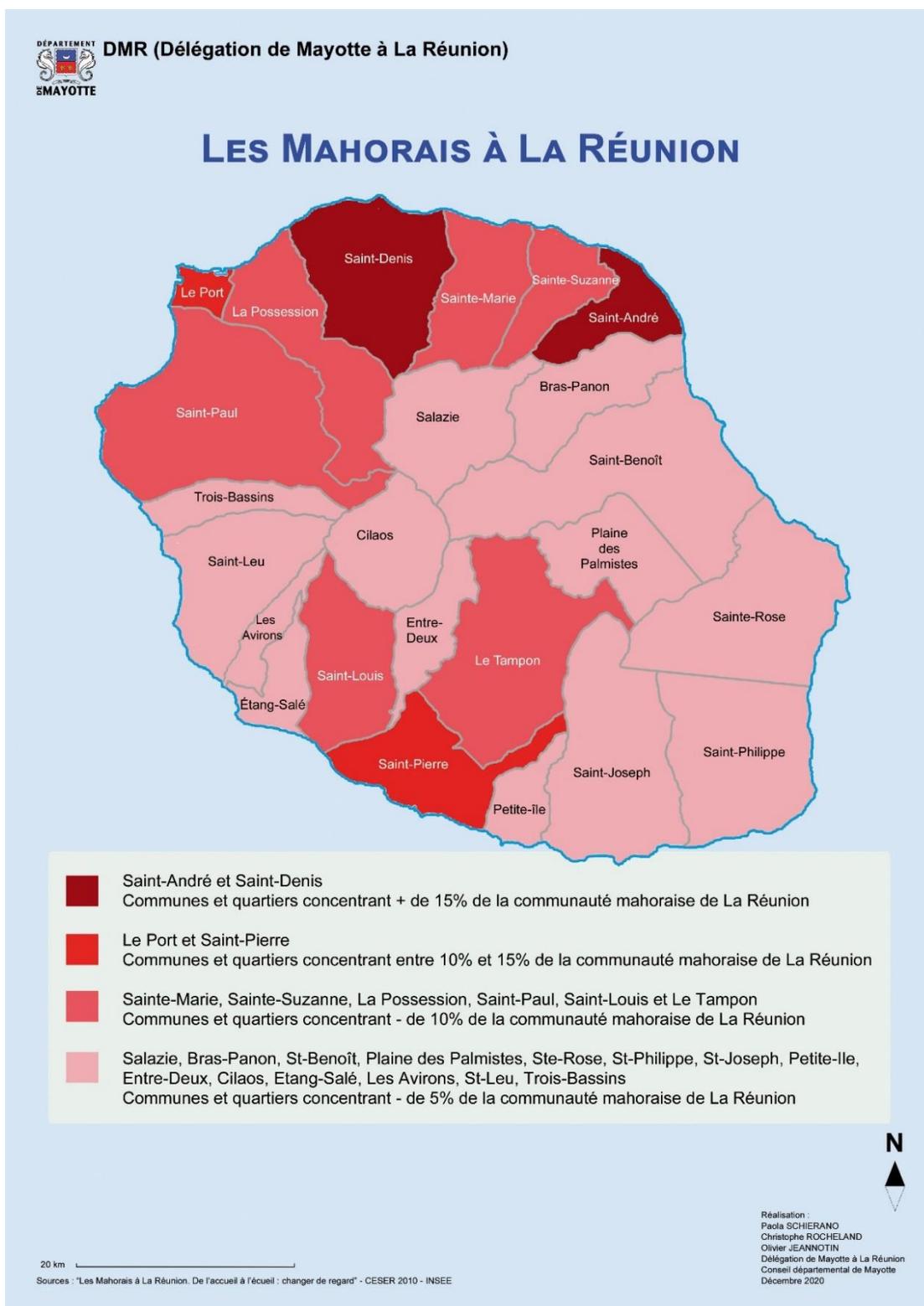
---

<sup>285</sup> « Les Mahorais installés à La Réunion sont moins nombreux qu'on le croit », *Le Journal de Mayotte*, 17 novembre 2016.

<sup>286</sup> Secondo il rapporto CREDOC/ODR (2004), i nativi del Madagascar risultavano ben più numerosi (57% dei migranti), rispetto ai nativi di Mayotte (34,5%) e delle Comore (8,5%). Questa inchiesta ha suscitato una certa indignazione tra i maoresi, gli unici connazionali dell'Oceano Indiano, trattati statisticamente al pari dei migranti stranieri. Più di recente, fecero scandalo le affermazioni della deputata riunioneese Nadia Ramassamy, che nel 2018 nel corso di una trasmissione televisiva parlò di “migrazione maorese” a La Réunion, quasi dimenticando che i maoresi come i riunionesi e qualsiasi altro cittadino francese è libero di circolare all'interno dei confini nazionali.

Pierre (Bois d'olive, La Ravine Blanche – centro città); Le Tampon (Le Dix-septième) (CESER 2010).

**Figura 9:** *I maorasi a La Réunion, per comune*



Fonte: CESER 2010 in Délégation de Mayotte à La Réunion (2021, in pubblicazione).

Occorre domandarsi cosa significa per una comunità “in piena mutazione” (Marie *et al.* 2017) trasferirsi in una società dove logiche e valori si discostano sostanzialmente dalle forme tradizionalmente riconosciute e accettate. La solidarietà e la reciprocità – motori delle relazioni di villaggio e delle pratiche consuetudinarie – si rarefanno all’interno delle società occidentalizzate: “Essere Maorese” a La Réunion significa in sostanza rivedere tutti gli aspetti della vita quotidiana (Cherubini *et al.* 2009; Mezzapesa, 2018). Le tradizionali soluzioni abitative plurifamiliari (matrilocalità e prossimità domestica) si frantumano in mobilità, trasformandosi in appartamenti anonimi, spesso troppo angusti rispetto alle necessità delle famiglie numerose. Nelle aree più rurali, ad esempio Saint-André (tra i comuni a maggiore densità) è stato più facile riprodurre dinamiche esistenziali tradizionali (coltivazione, cucina all’aperto, raduni familiari...), rispetto alle aree urbane (Lambek 2018: 215). Certo è che, questo attaccamento ad un modo di vita *d’ailleurs*, alimentato da continui ricongiungimenti familiari, non aiuta l’integrazione dei maoresi e conduce le amministrazioni – chiamate a rispondere alla richiesta di alloggi sociali – a favorire una certa ghettizzazione della comunità. Non a caso le famiglie maoresi si trovano a risiedere sempre nei soliti quartieri, spesso alla periferia dei centri urbani: questa strategia di distribuzione spaziale da parte dell’amministrazione costringe i maoresi a percorrere lunghe distanze per lo svolgimento delle attività quotidiane, ad esempio andare a scuola, che per i bambini maoresi comporta un doppio impegno: laico e coranico. La scelta della scuola coranica – *shioni* o *madrassa*, a seconda del grado di approfondimento con cui viene impartito l’insegnamento coranico – obbliga a compromessi inediti, poiché la quasi totalità di queste scuole, come delle moschee, a La Réunion è diretta da *fundi zarabes* (riunionesi musulmani originari del Gujarat) o comoriani, il cui monopolio sembra scoraggiare in qualche modo la frequentazione. Una dinamica che mi è stata ampiamente confermata da Soulaïmana e Amina tra i protagonisti della prima ora dell’associazionismo maorese a La Réunion, con i quali ho avuto il piacere di conversare e confrontarmi in più di un’occasione:

Soulaïmana: Ici il n’y a pas beaucoup des *fundi* mahorais, parce que tous les *fundi* sont restés à Mayotte. Mais c’est que des comoriens ici, il y en a des « petits *fundi* », des « grands *fundi* », des « gros *fundi* » [ride]... tous ! Mais tous les Mahorais qui ont des diplômes de religion islamique sont restés à Mayotte.

Amina : Oui, ils préfèrent rester enseigner à Mayotte que venir ici, au contraire les Comoriens eux, ils fuient de leur pays (Saint-Denis, aprile 2019).

A tali difficoltà si aggiunge l’assenza di spazi dedicati alla condivisione, alla socializzazione e soprattutto alle pratiche rituali, cruciali per il benessere collettivo e la coesione sociale: alcuni luoghi della città di Saint-Denis, per esempio il campo sportivo di Montgaillard, il campo della Jamaïque, la palestra di Bas de La Rivière, come della città di Saint-Pierre – per esempio l’estrema porzione di spiaggia di Ravine Blanche – sono stati oggetto di

“riterritorializzazione” da parte delle comunità maoresi, diventando essi stessi “luoghi di espressione simbolica della cultura e dell’identità maorese” (Mezzapesa 2017).

Secondo l’inchiesta CR-CSUR pubblicata nel 2011, i maoresi residenti a La Réunion rimandano essenzialmente a tre “tipologie”: le donne sole (con o senza figli), disoccupate e prive di reddito; le famiglie giunte a La Réunion di recente, che soffrono di importanti difficoltà di adattamento; le famiglie residenti da lungo tempo, con figli nati in mobilità i quali mostrano un fragile attaccamento all’isola di origine. Conviene dunque stabilire una periodizzazione tra le diverse generazioni al fine di comprendere meglio la dialettica tra inclusione e marginalizzazione tra le diverse generazioni.

Alle attività di osservazione partecipante – svolte prevalentemente a Saint-Denis e a Saint-Pierre – sono state affiancate da una serie di interviste semi-strutturate (una parte di queste multiple) che hanno coinvolto 54 interlocutori nati tra 1949 e 2002 (cinquanta nati a Mayotte e quattro a La Réunion), ripartiti in quattro classi d’età<sup>287</sup>:

- 1949/1970 (dai 49 ai 70 anni): 8 intervistati
- 1971/1980 (dai 39 ai 48 anni): 15 intervistati
- 1981/1990 (dai 29 ai 38 anni): 12 intervistati
- 1991/2002 (dai 17 ai 28 anni): 19 intervistati

Ai fini dell’indagine, il campione è stato ulteriormente ripartito a seconda dell’anno di arrivo a La Réunion:

- 1980/89: 9 intervistati
- 1990/99: 15 intervistati
- 2000/09: 8 intervistati
- 2010/2019: 22 intervistati

È significativo notare che la maggior parte degli intervistati è originario dei principali comuni dell’isola, ovvero gli storici centri di potere: Sada (circa un quinto degli intervistati), seguono, in ordine decrescente, gli originari di M’tsapéré, Tsingoni, Labattoir, Mamoudzou e altri<sup>288</sup> (**Figura 10**).

---

<sup>287</sup> Per ulteriori informazioni in merito alla costruzione del campione e alla metodologia adottata rimando all’Introduzione.

<sup>288</sup> In misura inferiore originari di Trévani, Passamainty, M’tsangamouji, e solo un intervistato per ciascuno dei seguenti comuni: Kani-Kéli, Handrema, Kangani, Koungou, Tsararano, Sohoa, Dzoumogne, Mtsamboro.

Figura 10: Campione di intervistati ripartiti per comune di origine



I maoresi a La Réunion di ieri e d'oggi si assomigliano solo in parte: ad accomunarli è soprattutto la stigmatizzazione di cui sono vittime, ma le reazioni e le strategie per far fronte a tale situazione variano notevolmente tra una generazione e l'altra. La mobilità tende ad acuire la frattura generazionale in corso all'interno della società maorese (Muller 2012): da un lato, i giovani che reclamano un pieno riconoscimento della loro appartenenza francese ed europea, a costo di schermare alcuni tratti della loro sfaccettata identità; dall'altro, gli anziani che, sebbene non mettano in dubbio la propria adesione politica alla Francia (per cui hanno lungamente lottato), tendono ad assumere un'attitudine conservatrice nel tentativo di porre un limite all'assimilazione repubblicana<sup>289</sup>. Alla base di tale "frattura generazionale" in seno alla comunità maorese a La Réunion c'è senza dubbio il conseguimento dello statuto dipartimentale e quindi il crollo di una tensione ideologica che teneva coesa la società da oltre quarant'anni (v. Capitolo 10). Le vicissitudini di alcuni rappresentanti della comunità maorese a La Réunion ci aiuteranno a chiarire il perché.

Dall'analisi delle traiettorie migratorie raccolte sul campo sono emerse due tendenze migratorie contemporanee, le quali evidenziano come La Réunion risponda per diversi motivi ai bisogni dei maoresi in mobilità. Da un lato, un flusso di studenti iscritti all'ultimo anno delle scuole superiori o al primo anno di università, la maggior parte dei quali ripartirà alla volta della *métropole* per concludere il percorso accademico. Dall'altro, un flusso di giovani adulti e di famiglie che decidono di stabilirsi a La Réunion "di ritorno" da una prima, e a volte infelice, esperienza in *métropole*. Il carattere spesso transitorio delle installazioni (per formazione, cure mediche o per missioni nella pubblica amministrazione) tende a non incoraggiare un pieno investimento dei soggetti nelle dinamiche di integrazione locali, i quali tendono invece ad assumere una posizione più defilata – in sordina – vivendo generalmente all'ombra del proprio gruppo domestico.

Traendo ispirazione dall'architettura teorica delle cosiddette tre "età" dell'emigrazione algerina in Francia proposta da Abdelmalek Sayad (1977), ho suddiviso la comunità maorese residente a La Réunion in tre categorie, le quali lasciano emergere differenti concezioni della mobilità, dell'integrazione e soprattutto differenti sfumature di *maoresità*: gli anziani anche chiamati "pionieri"; i giovani adulti afferenti alla cosiddetta "generazione cerniera"; e infine coloro nati a La Réunion, anche detti "maoriunionesi".

---

<sup>289</sup> La questione della frattura generazionale, ovvero il confronto/scontro tra "giovani" e "anziani" nella lotta per il potere, è stata oggetto di un importante dibattito in ambito africanistico a partire dagli anni Novanta del Novecento. A questo proposito il rimando è ai lavori di Aguilar 1998; Chauveau 2005; Alber, Van der Geest, Whyte 2008; Cutolo 2015.

### 6.1.1 I PIONIERI

A oltre quarant'anni dall'inizio della mobilità maorese a La Réunion, un numero importante di famiglie ha cercato di trovare una sintesi tra esigenza di integrazione e desiderio di conservare la specificità culturale, ponendo un ulteriore filtro sia all'assimilazione istituzionale, sia alle dinamiche di creolizzazione. In effetti, la lente offerta dalla mobilità interna provoca un certo strabismo a chi la impiega: la presenza di due processi distinti e consequenziali – assimilazione e creolizzazione – producono esiti inediti non solo nei meccanismi di integrazione a La Réunion, ma effetti di ritorno anche nel Dipartimento di origine<sup>290</sup>, i quali possono assumere la forma di vere e proprie reinvenzioni culturali (Ghasarian 2002).

I maoresi della prima generazione, noti familiarmente come i “pionieri”, rappresentano quegli adulti di ambo i sessi, nati tra il 1949 e il 1970 – poco o nulla scolarizzati e raramente diplomati – arrivati a La Réunion tra la fine degli anni Settanta e la fine degli anni Ottanta, essenzialmente per ragioni di sopravvivenza economica. Quando chiesi all'anziana Rainati “Che cosa ti ha condotta a La Réunion?”, lei scandì lentamente: « *Umasikini* », la povertà. Questo dialogo mi ha ricordato un *topos* dei racconti tradizionali maoresi, quando uno dei personaggi – di solito un *fundi* o un *djinn* – chiede al protagonista che cosa l'abbia condotto a rivolgersi a lui per avere aiuto e l'eroe risponde: « *N'dza na nyora dézanivéléha vanu* », letteralmente “è la fame e la sete che mi portano qui”. Trasposta in parafrasi, questa espressione viene tradotta come “sono qui a causa di un problema cruciale che non ha potuto trovare una soluzione altrove e che, tuttavia, necessita immediata soluzione” (Attoumani 2003a: 90).

All'inizio degli anni Ottanta i maoresi a La Réunion si contavano sulle dita di due mani, proprio come fece Soulaïmana nel corso dell'intervista:

Soulaïmana : À mon arrivée en 1982, les [familles, *ndr*] mahorais étaient à peu près 10. A Saint-André on était 6, à Le Port il y avait 1, et à Saint-Pierre 3. [...] Avant, nous on avait peur de marcher [sorride *ndr*], parce que d'ici jusqu'au Chaudron tu ne trouvais pas un mahorais ! (Saint-Denis, aprile 2019).

L'esiguità numerica dei maoresi della prima ondata (1980/1989) non solo ne amplificava la visibilità<sup>291</sup>, ma soprattutto obbligava i “migranti” all'arte della *débrouillardise* (l'abilità del trarsi d'impaccio) per la loro installazione. L'assenza di reti e contatti preventivi è uno degli aspetti più rimarcati nei discorsi dei pionieri; oggi, viceversa, “Il n'y a pas une famille à Mayotte

---

<sup>290</sup> « Si les Comoriens de la diaspora reproduisent en bonne partie leur société d'origine, ils la transforment aussi » (Blanchy 1998).

<sup>291</sup> Mano a mano che la loro visibilità aumentò – a causa dell'esplosione della mobilità – i maoresi divennero sempre più spesso vittime di episodi di intolleranza. All'epoca dei “pionieri” “la discrezione costituiva la prima regola” mi confidò Soulaïmana, uno dei “saggi” della comunità. Sul rapporto con la comunità riunionese v. § 7.1 e 7.2.

qui... n'a pas de famille à La Réunion" afferma Soulaïmana, sottolineando il ruolo cruciale delle reti di solidarietà (familiare, amicale, di villaggio) per la riuscita dei progetti di mobilità.

I "pionieri" sono generalmente descritti dai riunionesi come coloro che hanno conservato uno stile di vita tradizionale dal punto di vista dell'abbigliamento, delle abitudini linguistiche, alimentari, educative, ecc. La scarsa o nulla padronanza della lingua francese, primo ostacolo all'inserzione nel contesto di accoglienza, ha favorito la creazione di una "bolla maorese"<sup>292</sup> in seno alla società riunionese. L'integrazione di questi adulti è passata – e talvolta è ancora così – quasi esclusivamente attraverso i figli che svolgono un'attività di mediazione indispensabile tra i genitori e la società. La comunità permane la sola sfera di riferimento dei maoresi della "prima generazione", uno degli aspetti che più la distingue dai maoresi nati o cresciuti a La Réunion. Questo ripiegamento comunitario ha da un lato contribuito ad una certa marginalizzazione della comunità, alimentando dall'altro la frattura generazionale tra i più anziani e le più giovani generazioni, maggiormente esposte alle dinamiche acculturative.

I "pionieri" residenti a La Réunion divennero in breve tempo delle figure di riferimento per tutti i conterranei candidati all'emigrazione, favorendo i ricongiungimenti familiari e la progressiva installazione di nuovi arrivati (Lambek 2018: 207). Se l'immagine della catena migratoria è ben rappresentativa delle strategie di mobilità maorese, essa contribuisce tuttavia a riprodurre una visione stereotipata della comunità che richiama per molti versi la nozione di *noria* descritta da Abdelmalek Sayad (1977) a proposito dell'emigrazione algerina in Francia<sup>293</sup>:

« L'immigration serait un mouvement qui amènerait en France – et remmènerait de France –, dans un perpétuel renouvellement, des hommes toujours nouveaux (même s'ils n'en sont pas à leur première émigration ni à leur premier séjour en France) et toujours identiques, l'immigré étant fixé une fois pour toutes dans l'image du rural (ou du paysan) émigrant seul (*i.e.* sans sa famille), pour une durée nécessairement limitée » (Sayad 1977).

Sebbene stabilmente residenti da diversi decenni a La Réunion, Mayotte continua a costituire il perno delle esistenze dei "pionieri": « Tous les mahorais – même si physiquement sont ici – leur tête reste à Mayotte » mi confida Dodo, residente a La Réunion dal 1988 al 2012. Questo "essere qui e là" allo stesso tempo sembra non aver aiutato i "pionieri" a investirsi pienamente nel contesto riunionese: la comunità d'origine resta il principale referente nonché fonte di protezione e di benessere. I frequenti "va e vieni" di coloro che risiedono stabilmente a La Réunion – in maggioranza, mogli separate con figli – contribuiscono a mantenere saldi i legami

---

<sup>292</sup> Aurélie Cogghe (in Coianiz 2011) fa riferimento al concetto di "bolla maorese" al fine di illustrare la solitudine identitaria che affligge gli studenti maoresi in mobilità e i fenomeni di ripiegamento sul gruppo di origine.

<sup>293</sup> Il concetto di *noria* rimanda ai periodici "va-e-vieni" tipici di molte realtà migratorie. Con esso si intende la perpetua rigenerazione di una comunità immigrata per mezzo di nuovi arrivi, ritorni e ripartenze (Sayad 1977, 1999).

con la comunità rimasta a Mayotte e, in vecchiaia, il ritorno assicurato. Il dinamismo di questa circolazione non ne incoraggia certamente un'integrazione generalizzata e duratura, con importanti ripercussioni sulle rappresentazioni dei maoresi nell'immaginario collettivo riunionese.

La maggior parte dei "pionieri" tende a lasciare La Réunion all'alba dei settant'anni per trascorrere la vecchiaia nel villaggio d'origine. Salvo in caso di malattie invalidanti, il ritorno a Mayotte per questa generazione rappresenta simbolicamente la "riuscita" del loro progetto di mobilità, l'atto finale, la ricompensa di un'esistenza costellata di sacrifici e di difficoltà affrontati per il bene dei propri figli. Mayotte è per loro la "madre" dalla quale ritornare alla fine di un lungo viaggio<sup>294</sup>.

Questo aspetto non riguarda solo la generazione dei "pionieri" ma anche quella di quei giovani adulti arrivati a La Réunion nel corso degli ultimi decenni, come Djamal, classe 1985 originario di M'Tsangamouji, a La Réunion dal 2015:

Paola : Je trouve que s'il y a un fil rouge dans tous les entretiens que j'ai mené chez la génération des « pionniers », comme chez ceux qui sont arrivés ici plus récemment : c'est le désir du retour...

Djamal : Oui, ça c'est le point le plus marquant chez les mahorais. Tu peux l'amener au bout du monde mais il a un point dans sa tête d'un retour définitif. C'est là la différence par exemple des comoriens. Pour nous la famille, la structure familiale, c'est très important, et on se dit toujours « Quel que soit le temps que je dois effectuer à l'extérieur je dois retourner chez moi, à Mayotte » (Saint-Denis, gennaio 2019).

O ancora, come la mamma di Zaki:

Zaki : Ma mère certainement retournera à Mayotte. Elle est venue ici comme toutes mères mahoraises, pour donner un avenir aux enfants quoi. Elle n'a pas encore décidé définitivement mais je pense qu'elle va attendre que mon petit-frère [che ha 9 anni, ndr] termine le lycée et qu'il puisse se débrouiller tout seul (Saint-Pierre, maggio 2019).

Se la mobilità femminile della prima ora si caratterizza per una fuga dalla povertà in senso stretto, quella maschile mostra un ventaglio più ampio di variabili d'attrazione: c'è chi come Soulaïmana è stato costretto a trasferirsi a La Réunion per prendersi cura di suo fratello rimasto gravemente invalido a seguito di un incidente; chi, come Dodo, è stato attratto dalle opportunità professionali nel settore edile; o chi, come Mohamed, è giunto a La Réunion per conseguire la patente nautica e non se n'è più andato. E così molti altri.

Alla fase dei "pionieri" seguì quella della mobilità di massa: il numero di maoresi trasferitesi a La Réunion triplicò tra 1990 e 2000 (Leroux 2017). Appoggiandosi ai risultati

---

<sup>294</sup> « Le confort d'habitudes communautaires ritualisées depuis toujours dans cet espace clos "amniotique" que représente l'île » (Airault 2007).

dell'inchiesta svolta dal CREDOC/ODR, Nicolas Roisnard ha messo in luce come, tra anni Novanta e Duemila, le ragioni della mobilità abbiano subito una mutazione: se prima la mobilità era un'esperienza che interessava i soggetti alla ricerca di un lavoro o di una formazione; alla fine degli anni Novanta, si osserva un'inversione di tendenza a favore delle partenze di coloro i quali sono attirati dalle migliori infrastrutture e dai benefici sociali più elevati rispetto a quelli previsti a Mayotte (indennità sociali, copertura sanitaria, scolarizzazione gratuita) (Roisnard 2014a: 105). La delicata situazione socio-economica riunionese, caratterizzata da un alto tasso di disoccupazione, combinata alla scarsa o nulla qualificazione professionale dei maoresi, non ha certamente giocato a favore della loro inserzione: nel 1999, risultava infatti disoccupato l'86 % dei maoresi residenti a La Réunion (Marie *et al.* 2018).

### 6.1.2 LA GENERAZIONE CERNIERA

Oltre ai “pionieri” esiste una seconda categoria rappresentata dai maoresi giunti a La Réunion in età scolare (4-14 anni). Questi soggetti, che oggi hanno tra i 20 e i 45 anni, sono i rappresentanti di quella che viene chiamata “generazione uno e mezzo”<sup>295</sup>, ovvero nati a Mayotte ma cresciuti a La Réunion (a differenza dei loro genitori). Tuttavia, il processo di impregnazione primaria, o *endoculturazione* (Bastide 1971: 45), vissuto durante i primi anni di vita a Mayotte, accomuna questo gruppo a quello dei “pionieri”. Come i loro genitori, questi giovani adulti hanno vissuto tutte le sfide legate alla loro estraneità nel contesto riunionese; ma, al contrario dei “pionieri”, questi hanno incorporato – almeno in parte – il “vivere riunionese”. I membri della “generazione cerniera” hanno imparato la lingua francese a scuola e il creolo riunionese nei cortili, aspetto che ha permesso la creazione di legami di amicizia e d'amore con i compagni riunionesi<sup>296</sup>, contribuendo alla loro piena e stabile integrazione sociale. Sembrerà scontato ma è importante sottolineare a tal proposito il ruolo cruciale della scuola, vero e proprio cantiere delle dinamiche di integrazione:

Cham: Ils sont bien intégrés et vous savez que à l'école il n'y a pas des *komors* et pas des ‘ baluba ’... non non. C'est dans les maisons que maman et papa disent : « Ah, c'est un *komor* ! » ; mais ces enfants-là... pour eux c'est un copain. On va à l'école, on joue ensemble, on court ensemble (Saint-Denis, gennaio 2019).

---

<sup>295</sup> Rumbaut (1997) ha parlato a tal proposito di “generazione 1.5”, in Remennick, L., « Les jeunes Russes de la génération ‘un et demi’ sont un nouveau groupe identitaire israélien », *Menora.info*, 3 Novembre 2019. <http://menora.info/les-jeunes-russes-de-la-generation-un-et-demi-sont-un-nouveau-groupe-identitaire-israelien/>.

<sup>296</sup> Le coppie miste aumentano, aspetto che segnala un'evoluzione netta dei rapporti tra maoresi e riunionesi.

Naila: Moi au niveau de mes amis à l'école j'ai eu de tout, il y avait des mahorais, malbars, comoriens, chinois... Si j'étais à Mayotte dans une école on va dire de Petite-Terre à Labattoir il n'y aurait pas eu tout ce mélange-là par exemple. Et moi je trouve que ce mélange-là, comme je l'ai intégré, depuis toute petite j'ai vu ça, ça m'a fait me dire qu'il y a une multiculturalité déjà dans la tête, alors que si je serais qu'à Mayotte il y aurait eu une différence à ce niveau-là je pense. Du coup oui, je ne serais pas la même (Saint-Denis, novembre 2019).

Una volta completato il percorso scolastico, una buona parte dei maoresi della “generazione uno e mezzo” ha preferito seguire le orme dei genitori, rimanendo a La Réunion al fine di beneficiare di migliori condizioni sociali e, a loro volta, per offrire una scolarizzazione di qualità ai figli nati in mobilità.

Questo gruppo è rappresentativo di una “generazione cerniera” che si descrive contemporaneamente – e sempre parzialmente – come maorese e riunionese. La ricerca di una sintesi tra le diverse appartenenze li accompagnerà per tutta la vita. Questi soggetti infatti non sono riconosciuti come riunionesi dalla società di accoglienza, né loro vi si riconoscono totalmente, essi si trovano piuttosto “nel mezzo”: il mantenimento di alcuni tratti culturali maoresi – valorizzazione della vita comunitaria e associativa; celebrazione di cerimonie tradizionali; codici di comportamento e d'abbigliamento – rimane la norma rispetto alla più giovane generazione di maoresi nati a La Réunion, dove la moltiplicazione dei referenti identitari risulta più marcata.

Amina (classe 1980, a La Réunion dal 1985, sposata con un riunionese): Ils (les Réunionnais) disent souvent que nous n'essayons pas de nous intégrer, parce que on reste toujours avec nos habits, et la masque aussi (Saint-Denis, aprile 2019).

In effetti, se potrebbe non sorprendere sapere che tutte le donne della “prima generazione” incontrate sul campo siano solite abbigliarsi come da consuetudine, fa invece riflettere vedere donne della “generazione cerniera” vestirsi abitualmente – a casa, a scuola o a lavoro – “alla maorese”: t-shirt aderente o *body* ricamato con manica a tre quarti, avvolto da un grande tessuto tubolare lungo fino alle caviglie chiamato *saluva*, il quale viene indossato come un vestito e annodato attorno al petto. Il tutto corredato da un *kishali* (“scialle”) rigorosamente coordinato, il quale può essere poggiato semplicemente sulle spalle o, più spesso, indossato avvolgendolo sulla testa come un turbante. Non di rado, questa combinazione è accompagnata dall'applicazione sul viso di una maschera di bellezza chiamata *M'sinzano* a base di legno di sandalo, grattato su una pietra di corallo e stemperato con acqua. Questo trucco tradizionale possiede molteplici proprietà – illumina e purifica la pelle, oltre a proteggerla dall'aggressione dei raggi solari – ed è per tali ragioni utilizzato comunemente dalle donne nelle ore diurne. Gli uomini della generazione cerniera invece indossano più spesso abiti comuni alla moda riunionese – camicia, pantalone e mocassino o sandalo – a cui però vi aggiungono non di rado una *kofia*, il tradizionale copricapo

da preghiera musulmano. Il venerdì e in altre occasioni rituali, gli uomini indossano una lunga tunica chiamata *kandzou* (o anche *boubou*), rigorosamente accompagnata dalla *kofia*. La tenuta religiosa viene invece assunta ordinariamente dagli anziani “pionieri”. Rifuggire la moda locale e ostentare segni identitari particolarmente riconoscibili rende automaticamente i maoresi facili bersagli di invettive a sfondo etnico, alimentati dalla retorica del comunitarismo e della mancanza di integrazione a cui l’esibizione di tali marcatori identitari rimanderebbe<sup>297</sup>.

I membri della “generazione cerniera” non sono immuni al “richiamo” di Mayotte, i quale può scattare di colpo o maturare nel tempo per diverse ragioni: nostalgia della famiglia d’origine e della vita di villaggio; esistenza di una casa o di un terreno di proprietà; desiderio di partecipare allo sviluppo dell’isola; ecc. Tuttavia, il ventaglio di opportunità offerte da La Réunion contribuisce a procrastinare il ritorno. Come per i loro genitori in passato, l’imperativo è offrire ai propri figli una formazione di qualità e un benessere socio-economico irrealizzabile per il momento a Mayotte. Nonostante l’attaccamento all’isola d’origine resti forte, i membri della “generazione cerniera” hanno ormai interiorizzato uno stile di vita riunionese, al punto che:

Housna (44 anni, a La Réunion dal 1989) : Quand nous allons à Mayotte ils nous prennent pour des *créoles* (Saint-Denis, novembre 2019).

Questa generazione porta le cicatrici di una doppia marginalizzazione – d’accoglienza e di ritorno – descritta da Abdelmalek Sayad nei termini di “doppia assenza” del migrante (1999), condannato a sentirsi “fuori luogo” nel contesto di origine come in quello di accoglienza, bloccato in una situazione liminale tra “il non essere più” (nel contesto d’origine) e “il non essere ancora” (in quello di accoglienza). Questo fenomeno assume sfumature singolari tra gli originari di Mayotte nati a La Réunion (v. § 6.1.3).

Abbiamo ritenuto utile, ai fini della comprensione, includere tra i membri della “generazione cerniera” anche chi ha deciso di trasferirsi stabilmente a La Réunion ormai in età adulta. Ad esempio, Lissilamou (34 anni) che ha trascorso tutta la sua vita a Tsingoni e nel 2013, all’alba dei 27 anni, ha provato a rimettersi in discussione iscrivendosi al corso di laurea in Matematica presso l’Università di La Réunion. Se le difficoltà riscontrate lungo il suo percorso accademico hanno condotto Lissilamou ad abbandonare la facoltà di Matematica al termine del secondo anno, dall’altro questa esperienza ha innescato una scintilla nell’animo del giovane. Lissilamou infatti ha deciso di approfittare di una serie di opportunità politiche e associative per rilanciare le attività dell’UEEMR – *Union des élèves et des étudiants mahorais à La Réunion* – un’associazione studentesca volta a fornire sostegno (materiale, psicologico, scolastico, ecc.) agli studenti di origine maorese in trasferta a La Réunion.

---

<sup>297</sup> Questa riflessione viene ripresa e argomentata in § 7.1 v. “inversione dello stigma”.

Un percorso diverso è stato invece seguito da Zaidou, coetaneo di Lissilamou nonché suo braccio destro all'UEEMR. A differenza di Lissilamou, Zaidou ha lasciato Mayotte a 19 anni per proseguire gli studi in Geografia all'Università di Pérpignan.

Paola : Qui t'a conseillé de partir en métropole ?

Zaidou : Il n'y a pas besoin d'avoir des conseils ... A l'époque (2004) il n'y avait pas de choix (ride). Nous à l'époque n'avions pas encore d'Université à Mayotte, tout ce qui était de supérieur se tenaient au 99% à l'extérieur du territoire. Si tu veux faire des études supérieures tu vas à La Réunion ou en métropole, parce que sur l'île il n'y avait pas. C'était obligé ! (Saint-Denis, gennaio 2019).

Una volta laureato, Zaidou è tornato a Mayotte per investire le competenze acquisite come guida per gli escursionisti. Purtroppo il turismo a Mayotte – ritenuto il settore più promettente per lo sviluppo dell'isola – è rimasto allo stadio embrionale<sup>298</sup>: le scarse opportunità di crescita hanno condotto Zaidou a rivedere i propri piani e optare per il trasferimento a La Réunion dove attualmente lavora come portiere d'albergo a Saint-Denis.

Le narrazioni di Lissilamou e Zaidou aprono una finestra privilegiata sul cambiamento socio-culturale in corso a Mayotte, nonché sulle dinamiche di incorporazione “dell'Altro”. Senza mettere minimamente in discussione le loro origini, questi giovani uomini presentano una visione decisamente critica, o disincantata, della propria società. Illuminante in tal senso è stato uno scambio di battute a proposito delle amatissime *mabawas* (“alette di pollo”, v. § 3.3.3) che a La Réunion appaiono piuttosto differenti da quelle consumate tradizionalmente a Mayotte:

Lissilamou : Ici on a appris aussi que les ailes de poulet que nous on mange là-bas à Mayotte...

Zaidou : Ils font chier !

Lissilamou : Oui, ils sont des déchets...

Zaidou : Des déchets alimentaires ! (Saint-Denis, gennaio 2019)

L'acquisizione di tali consapevolezza contribuisce a rendere i “viaggiatori” maoresi decisamente diversi – in termini di abitudini alimentari, di consumi e di stili di vita in generale – dai familiari rimasti sull'isola. La maggior parte dei maoresi residenti fuori dal Dipartimento torna a Mayotte in occasione delle vacanze scolastiche: a dicembre ma soprattutto a giugno/luglio, nel periodo secco (*kusi*) ideale per la celebrazione di matrimoni, circoncisioni rituali, nonché per i lavori di edilizia (Lambek 2018: 209). È molto raro invece che il ritorno sia legato alla morte di un parente: secondo il rituale musulmano il funerale di un defunto viene celebrato entro le 24 ore dal trapasso, cosa che rende praticamente impossibile per un parente in mobilità rendervisi per

---

<sup>298</sup> Per approfondimenti sulla questione turistica a Mayotte il rimando è ai lavori di Gay 1999; Bernardie-Tahir, El-Mahaboubi 2001; Bensoussan 2009; Regnault 2016; Ayouba 2018.

tempo. È per tali ragioni se una delle più grandi paure dei maoresi – in particolare tra gli studenti (con possibilità economiche limitate) – è l’appendere la morte di un parente mentre ci si trova fuori dal Dipartimento. Durante l’emergenza Covid-19 questo timore è divenuto realtà per molti cittadini in mobilità e il dolore ancora più acuto.

A Mayotte non è raro riferirsi a un Maorese di ritorno come a un turista, o meglio a un “*je-viens-de...*”, espressione ironica che fa il verso alle parole d’esordio di chi torna da un viaggio. Questo appellativo tende a enfatizzare l’impatto di tale esperienza sul migrante tornato a casa, in pianta stabile o provvisoria, dopo un lungo periodo di mobilità. Il *je-viens-de*, sebbene non abbia mai rinnegato le proprie origini, ha introiettato inevitabilmente pratiche e stili di vita altri rispetto al contesto di appartenenza (abbigliamento, alimentazione, espressioni linguistiche e corporee ecc.) che lo rendono “differente” agli occhi di chi invece è rimasto a Mayotte, i cosiddetti *je-reste*<sup>299</sup>.

Sinina : Nous on est ça à Mayotte les « *je-viens-de...* ». Ils nous disent « oh, mais tu es changé ! (Saint-Denis, aprile 2019).

Anchkati (classe 2000, originaria di Labattoir, giunta a La Réunion con la madre nel 2002) : Quand on va en vacances à Mayotte, comme nous on avait déjà adhéré ici, ils nous disaient voilà qu’on est de « *je-viens-de* » etc... ça c’est souvent le terme qu’ils nous disent. Moi je trouve que c’est de la taquinerie mais après il y a vraiment ce sentiment-là de dire voilà « les Mahorais de France », « les Mahorais de La Réunion » ou « les Mahorais d’ailleurs »... (Saint-Denis, novembre 2019).

La distanza culturale traumatizza i maoresi in mobilità non meno di quanto non lo faccia il ritorno, anche temporaneo, sull’isola:

Sinina : C’est vrai que en sortant on a développé une certaine mentalité, là c’est plutôt traditionnel... En gros, moi, la mentalité mahoraise je ne peux pas ! N’est plus compatibles. Par exemple pour eux (mon père et sa famille) je suis trop anorexique, il faut que je grossisse, « on va te masser pour que tu prends du poids... », « on va chercher des médicaments pour que tu grossis... », mais fichez-moi la paix ! Tellement qu’elles m’ont dit « on va te faire grossir comme ça tu te maitres... », « c’est ça la beauté » ... (Saint-Denis, aprile 2019)

Anchkati : Quand on reste longtemps lointain de « chez soi » c’est sûr qu’on intègre des choses... Oui ça existe, donc ça (« *je-viens-de* ») ce n’est pas pour rien je pense ». [...] Il y a une manière d’être et de penser différente. Par exemple à niveau des filles, après ça c’est mon avis, je trouve que certaines filles sont beaucoup plus conditionnées à être forcément des mères de famille ou une épouse par exemple. Même il y avait la fille d’une voisine (à Labattoir), quand elle est venue passer des vacances à La Réunion, quand on discutait, elle est plus jeune que moi, et elle faisait des grosses taches vraiment d’une femme au foyer alors qu’elle était jeune, alors que moi par exemple à son âge je ne faisais pas ça. Je

---

<sup>299</sup> Le espressioni *je-viens-de* e *je-reste* sono state formulate dapprima a Grande Comore – epicentro della diaspora – per poi diffondersi sul resto dell’arcipelago, dove godono di ampia popolarità (Blanchy 2010).

vois mes belles-cousines ... des fois les femmes s'autocensurent en disant « c'est mieux que je me marie » que d'essayer quoi... (Saint-Denis, novembre 2019).

Quella di madre è, ancora oggi, la carriera per eccellenza di una donna a Mayotte, che inizia con il primo figlio e che si intensifica ad ogni nuova nascita<sup>300</sup>.

Secondo alcuni, i “*Je-viens-de*” non solo contribuiscono a nutrire l’immaginario dell’“Altrove” a Mayotte, attraverso racconti e atteggiamenti incorporati che aprono una finestra su nuovi orizzonti, ma sarebbero responsabili di una certa disinibizione del “Maorese”, tradizionalmente molto riservato<sup>301</sup>. Secondo Noel B. Salazar (2011), i migranti di ritorno – come i mass-media – inciderebbero profondamente sulla costruzione dell’immaginario locale sulla mobilità e sulla sua capacità attrattiva.

« Il y a beaucoup de transformations chez les mahorais qui sont allés au contact de la société réunionnaise ; ils reviennent différents ; et à Mayotte des changements sont sensibles. Un exemple classique : le mahorais est très pudique ; et ont voit émerger de la part des mahorais qui viennent de l'extérieur le « paraître » ; il y a même des gens vivant dans des difficultés de logement, de salaire, qui vont montrer sur le boulevard « un paraître » qui n'est pas leur identitaire ! » (CR-CSUR 2011).

Sulla stessa linea, ma decisamente più sarcastica, si inserisce la definizione di “*Bounty*” (Bonin 2017b: 292) impiegata a Mayotte per riferirsi ai conterranei “di ritorno” da una formazione di livello in *Métropole*. Questi individui, sebbene nati e cresciuti sull’isola, avrebbero rapidamente assimilato schemi e logiche “di mercato” tipiche del funzionario “*Mzungu*”, tale da essere accomunati al famoso snack a base di cioccolato e cocco, nero fuori e bianco al suo interno... “*Je-viens-de...*” e “*Bounty*” rappresentano degli esempi paradigmatici delle riconfigurazioni sociali generate dalle dinamiche migratorie, talmente incorporate dagli attori sociali da dare origine a neologismi e costrutti inediti. Ad esse sono collegati multipli processi etnogenetici, attivi *in loco* come in mobilità, utili a comprendere le modalità attraverso cui i maoresi si ridefiniscono quali cittadini francesi ed europei *à part entière*.

È stato detto che la ricerca di una sintesi tra i diversi stili di vita caratterizza la “generazione cerniera”, tuttavia, questa relativa libertà di oscillazione tra i poli di identificazione può facilmente sfociare in conflitti all’interno del gruppo stesso<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> Una madre tra venti e trent’anni con solo un paio di figli è infatti definita *Mdzadze wa mbidi*, ovvero “madre a metà” (Blanchy-Daurel 1990: 42).

<sup>301</sup> La riservatezza è un tratto valoriale tipico delle società musulmane (v. § 7.2). La disinibizione e il “desiderio di apparire” alimentato dal ritorno dei *je-viens-de* a Mayotte contrastano fortemente con l’educazione impartita dalla scuola coranica e innescano dei cortocircuiti identitari che interessano la popolazione nel suo complesso.

<sup>302</sup> Il riferimento è alla “struttura paradossale di base”, formula proposta da Alain Coïaniz al fine di rappresentare « la tension manifestée entre des individus et des groupes entre un processus d’individuation, de différenciation et d’intégration » (Coïaniz 2011). L’aspetto paradossale deriverebbe dal fatto di definirsi multipli nella loro singolarità.

Queste frizioni, “rivelatrici di malesseri e tensioni intracomunitarie” (Bastide 1971: 63), affondano le loro radici in meccanismi di acculturazione forzata imposti dalla dipartimentalizzazione (v. Capitolo 10). La mobilità tende a enfatizzare tali attriti, spesso radicali, tra dinamiche di assimilazione e reazioni conservatrici. Paradigmatico in tal senso è lo scontro tra Echati e Mari, due donne della “generazione cerniera”, entrambe diplomate e residenti a La Réunion da oltre venticinque anni, le quali offrono un esempio indicativo del dualismo tra conservazione e assimilazione. In occasione di una serie di scambi informali relativi all’inserzione dei maoresi a La Réunion, Echati – che indossa sempre abiti “occidentali” – affermò in maniera perentoria: « Les Mahorais doivent faire un effort : il faut adopter les coutumes réunionnaises, aussi à niveau vestimentaire... » (Saint-Denis, maggio 2019). Echati esortò quindi, in un certo senso, alla deculturazione, utile a favorire l’inserzione e l’accettazione della comunità ospite. Al lato opposto, Mari che – mostrando le sue origini senza complessi – replicò così alla visione di Echati: « Le problème n’est pas le *saluva*. Chaque communauté à La Réunion porte des signes identitaires, par exemple les malbars avec leur point rouge ou noir... » (Saint-Denis, maggio 2019). Mari sa bene che una netta deculturazione rappresenterebbe la via più rapida per l’integrazione, ma sa anche che una perdita brutale dei riferimenti culturali è causa di contraddizioni inguaribili nell’individuo, che diviene un “orfano culturale”. Inoltre, la rottura identitaria può facilmente generare attriti tra le mura domestiche che possono sfociare nell’esclusione dell’individuo dal quadro familiare, non senza importanti conseguenze sull’insieme sociale<sup>303</sup>.

Alla domanda “Torneresti a Mayotte?”, la generazione cerniera – a differenza di quella dei “pionieri” – tende a mostrare alcune titubanze di fronte alla possibilità di un ritorno stabile a Mayotte, soprattutto in tempi brevi. La mobilità sembra aver fornito loro una lente attraverso la quale osservare l’isola d’origine – le sue carenze e le sue opportunità – con uno sguardo relativizzato.

Anchkati : Je ne sais pas... Quand on va là-bas en vacances nous on aime bien ... enfin ... ça nous ne dérange pas le fait d’aller là-bas, de parler avec les tontons et taties, ça nous rappelle un peu les souvenirs même si moi je n’ai pas vraiment des souvenirs de Mayotte, j’ai l’impression que moi, même si j’avais un an, le

---

<sup>303</sup> « Les formes sont plus transférables que les fonctions ; [...] les équivalents fonctionnels introduits dans une culture remplacent rarement les anciennes institutions ; ils y sont bien incorporés sans doute, mais en devenant des « modes alternatifs » de satisfaction des mêmes besoins ; l’ancienne institution résiste par inertie, la force des habitudes, à côté de la nouvelle ; les deux équivalents fonctionnels ne sont donc pas interchangeables. Ce qui peut avoir parfois des conséquences graves ; car l’existence de moyens doubles ou alternatifs de faire la même chose fait que le comportement de tel ou tel individu, n’est plus prévisible, puisqu’il y a liberté de choix, et non, comme autrefois, comportement imposé par le groupe ; cette imprévisibilité est un facteur de confusion dans les esprits qui se traduit, souvent, sur le plan affectif par l’angoisse – donc un de ces phénomènes pathologiques spécifiques de l’acculturation libre ou forcée », (Bastide 1971: 52).

fait juste d'y être née là-bas... Ma sœur qui est née ici je vois qu'il y a vraiment une différence. Quand on va là-bas, elle n'aime pas trop... [...] Ce n'est pas qu'elle ne se voit pas comme mahoraise mais on va dire qu'elle ne connaît rien de la culture mahoraise, pour elle est un peu ... Comme elle est née ici, elle est beaucoup plus intégrée on va dire à la société réunionnaise, au métissage et tout ça, que à la société mahoraise elle a un regard plus critique sur le fait d'être mahoraise plutôt que d'être réunionnaise. Elle reconnaît ses origines mais on va dire qu'elle se sent plus réunionnaise (Saint-Denis, novembre 2019)

I rappresentanti della generazione cerniera mostrano un attaccamento all'isola di accoglienza estremamente variabile, che passa da un profondo sentimento di appartenenza a un'adesione puramente strumentale:

Zaki : C'est compliqué de choisir... J'aime La Réunion. La Réunion je l'aime bien parce que vu que je suis ici depuis tout petit c'est là où je me suis forgé, mon caractère. La Réunion reste quand même comme mon pays natal on va dire, et Mayotte j'ai envie de découvrir mon île de naissance en fait.

Je ne suis pas resté longtemps à Mayotte. A chaque fois j'y reste un mois, mais les expériences que j'ai faites me donnent envie de repartir. Après je ne sais pas si serait le même si j'y vivrais longtemps. J'aimerais bien y retourner et rester un peu pour voir comment se déroule la vie... (Saint-Pierre, aprile 2019).

Bacar : Si je reste ici bon... c'est pour l'éducation des enfants [è padre di tre figli, ndr]. Je vois ma sœur, quand elle a un souci parce qu'elle n'est plus avec son mari, elle m'appelle pour que je vais à redresser les gosses. C'est le tonton qui est très sympa, pas méchant ... Donc se sont ces gosses-là qui me tiens ici, si on habitait tous à Mayotte il n'y aurait rien qui me tiens ici. C'est la famille, je ne veux pas qu'ils grandissent comme moi en fait. Certes comme moi ils sont grandis sans le père, mais je n'ai pas eu l'encadrement avec un tonton ou quoi qu'il se soit. Le seul modèle que j'ai eu sont mes frères (Saint-Pierre, aprile 2019).

### 6.1.3 MAHORÉUNIONNAIS: ETNOGENESI IN CORSO

L'ultima categoria è composta dai giovani d'origine maorese nati a La Réunion. A quale *foyer culturel* (Bastide 1971: 54) fanno riferimento? Alla domanda "Ti senti più maorese o più riunionese?" la maggior parte degli intervistati ha risposto "entrambi", come Chamsia, nata a La Réunion nel 2003 da genitori partiti da Tsoundzou a metà degli anni Novanta.

Paola : Est-ce que tu te sens plutôt mahoraise ou réunionnaise ?

Chamsia : Les deux... Mais en fait moi je ne me suis jamais posé la question. C'est comme un prénom pour moi, je suis mahoraise parce que j'ai des parents qui sont mahorais... et réunionnaise parce que je suis née et grandie à La Réunion, ça c'est sûr. En fait je suis réunionnaise mais... d'origine mahoraise (Saint-Denis, maggio 2019).

Sebbene il loro gruppo di appartenenza rimanga quello maorese, la maggior parte di questi non esita a definirsi “riunionese di origine maorese”, mostrando un desiderio di adesione totale alla società d’accoglienza. Questi giovani mostrano delle strategie di identificazione piuttosto situazionali, che variano in funzione dell’interlocutore e del contesto: hanno interiorizzato il modo di vivere “creolo” e i codici culturali della realtà riunionese, assunta come società di riferimento, ma difficilmente arrivano a dissociarsi dalle loro origini. I giovani *Mahoréunionnais* sono quindi soggetti a un doppio processo di inculturazione che influisce sulle pratiche dell’appartenenza, una coniugazione sintetizzata nella frase, più volte udita: « Je suis Mahorais à la maison et Réunionnais dehors ».

L’etnonimo *Mahoréunionnais* (“maoriunionese”) si sta progressivamente diffondendo nel linguaggio comune, impiegato ormai quotidianamente dagli agenti della *Délégation du Conseil Départemental de Mayotte à La Réunion*, così come da altri attori sociali e istituzionali, al fine di indicare i giovani “maoresi nati o cresciuti a La Réunion”. Ci sembra importante sottolineare che, a differenza degli altri gruppi etnici (*kaf*, *malbar*, ecc.) contraddistinti da appellativi in lingua creola riunionese, la denominazione *Mahoréunionnais* rileva dalla lingua francese. Questo aspetto potrebbe essere indicativo di un processo di riconfigurazione etnica incoraggiato “dall’alto” – a livello istituzionale – e non a livello popolare. Allo stesso modo, i giovani maoresi residenti in *métropole* sono chiamati *Mahopolitains*<sup>304</sup>.

I giovani di origine maorese nati a La Réunion mostrano un’affezione per Mayotte ben diversa da quella dei Pionieri e dei rappresentanti della generazione cerniera. La maggior parte di questi *maoriunionesi* – ovvero “maoresi ‘di’ La Réunion” – vive il ritorno a Mayotte durante le vacanze come un’inutile e fastidiosa costrizione, lo stesso vale per chi è giunto a La Réunion ancora in fasce, come Saandati, una giovane studentessa nata a Mamoudzou nel 1999 e residente a Saint-Denis dal 2000:

Saandati: Je pense souvent à la famille surtout mes grands-parents maternels, mais je n’ai pas d’attachement à Mayotte parce que justement je ne connais personne là-bas. En fait, je n’ai rien eu là-bas, à part ma naissance. [...] J’ai grandi à La Réunion et je ne voyais pas pourquoi je devais retourner à Mayotte pendant les vacances, vu que je n’avais pas des amis là-bas... (Saint-Pierre, novembre 2019).

Il livello di integrazione alla comunità locale dipende molto anche dalla variabile linguistica domestica, ovvero dalla lingua utilizzata prevalentemente dai genitori per comunicare con i figli. Analizzando i dati raccolti, appare evidente che la maggior parte delle madri utilizzi di preferenza lo shimaore tra le mura di casa, mentre il francese viene utilizzato prevalentemente dai padri. L’apprendimento del creolo riunionese invece non sembra essere incoraggiato dai

---

<sup>304</sup> « Mahopolitains : Ce qu’ils pensent de leur île », *Mayotte Hebdo*, 22 maggio 2019.

genitori: il timore è che l'assorbimento linguistico del creolo allontani definitivamente il figlio dalle proprie origini e quindi dalla famiglia.

In linea generale, i padri tendono ad utilizzare più la lingua francese con i figli rispetto alle madri, entrambi però presentano un livello scarso o nullo di padronanza dello scritto, mentre tutti gli adulti risultano alfabetizzati in lingua araba. La barriera linguistica dei genitori obbliga i figli a una responsabilizzazione prematura e forzata nei confronti della famiglia:

Saandati : Quand il faut chercher des maisons ou remplir des papiers administratifs se sont toujours mes grands-frères et sœurs qui écrivent. Même à l'heure d'aujourd'hui. Mon père il sait écrire que les chiffres...

Paola : Mais sait-il écrire en arabe ?

Saandati : Oui, mes parents écrivent en arabe. Ma mère signe en arabe et mon père en français... Il a appris à signer en français pour faciliter les choses... Il nous a demandé comment écrire son prénom en français, mes frères lui ont appris à écrire son prénom et à partir de ça il a inventé une signature (Saint-Denis, novembre 2019).

Quando ho chiesto ad alcuni dei maoresi residenti da poco a La Réunion di restituirmi l'idea che si erano fatti dei loro parenti in mobilità, in particolare di quelli nati a La Réunion, sono emerse percezioni molto diverse a seconda dell'interlocutore: secondo i più giovani, come Roukia e Thamarati, i loro cugini *maoriunionesi* restano essenzialmente dei maoresi nonostante le dinamiche di acculturazione al contesto riunionese. Sembra che anche qui il fattore linguistico costituisca una variabile identitaria cruciale, sebbene alcuni vi vedano solo un'assimilazione superficiale, più dettata da imitazione – “scimmiettata” – che da una reale frattura identitaria:

Paola : Selon toi, tes cousins – ceux qui sont nés ici – ils se sentent des Mahorais ou plutôt des Réunionnais ?

Roukia: Des Mahorais. Parce que j'ai une cousine, elle a des enfants et quand ils sont à la maison, elle n'aime pas qu'ils parlent le créole à la maison... Juste le français et le shimaore.

Paola: Et quand ils sont dehors, ils parlent créole ?

Roukia : Oui, surement (Saint-Denis, novembre 2019).

---

Paola : Selon vous, vos cousins nés à La Réunion se sentent plutôt réunionnais ?

Thamarati : Oui ! Du tout ! [ride, ndr] Il le dit pas géant qu'il est mahorais... ce n'est pas qu'il n'est sympa mais voilà... pour lui il est réunionnais !

Paola : Et toi Thamarati ? Tu es grandi à La Réunion après tu es rentrée à Mayotte et maintenant tu résides à nouveau à La Réunion...

Thamarati : Franchement quand je suis ici je ne fais pas trop la mahoraise... Mais quand je suis chez moi je suis 100% mahoraise. 100%. [...] Selon moi, on ne peut pas être réunionnais et au même temps mahorais... (Saint-Denis, novembre 2019).

---

Paola : Selon vous, vos cousins nés à La Réunion se sentent plutôt réunionnais ?

Yaya (classe 2000, a La Réunion per studio dal 2017) : Moi je me suis posée souvent la question des mahorais qui vivent ici depuis toujours... pour moi ils restent mahorais... ou des Réunionnais de culture mahorais... (Saint-Denis, marzo 2019).

Fayza (classe 1999, originaria di Passamainty, a La Réunion dal 2018 per studio) : Pour moi, ils ne sont pas réunionnais, c'est impossible (Saint-Denis, marzo 2019).

Laini, una studentessa di 20 anni originaria di Trévani, a La Réunion dal 2017, possiede un'opinione differente da quella di Roukia rispetto ai suoi cugini nati a La Réunion:

Laini: Moi j'ai des cousins qui sont nés ici, et quand je passe du temps avec eux je constate que en fait les parents ne parlent jamais français, même si ça fait longtemps qui sont là, ils parlent que shimaore, les enfants le contraire, ils parlent que créol et français, ils arrivent à comprendre le shimaore mais ils ne parlent pas shimaore. Pour moi, ils sont des Réunionnais (Saint-Denis, marzo 2019).

Non è raro infatti imbattersi in giovani *Mahoréunionnais*, che si definiscono sin dalla più tenera età prima di tutto riunionesi o creoli. Per esempio, Kelya (11 anni) e Liyana (6 anni), le figlie di Mariame – una giovane donna della “generazione cerniera” residente a Saint-Pierre dal 1999 e prima ancora a Saint-André (dal 1994) – mostrano con disarmante innocenza come la loro autorappresentazione differisca sostanzialmente da quella della madre:

Paola : Kelya est-ce que tu connais un petit peu Mayotte ?

Kelya : Non...

Paola : Et si un jour quelqu'un te demandera de lui raconter quelque chose à propos de ton île d'origine ?

Kelya : Mais c'est La Réunion mon île...

Mariame : Oh là là... tu vois, pour les enfants qui sont nés ici c'est difficile de l'apprendre...

Paola : Est-ce que tu te sens réunionnaise ?

Kelya : Oui.

Mariame : Ehi! Mais tu sais que tu es mahoraise avant d'être réunionnaise ?

Kelya : Mais si je suis née à La Réunion !

Mariame : Tu es une mahoraise quand même.

Kelya : Mais si je suis née à La Réunion !

Mariame : ... Liyana tu es quoi ?

Liyana : Je ne suis pas mahoraise...

Mariama : Et tu es quoi alors ?

Liyana : Africaine (Saint-Pierre, aprile 2019).

All'interno della stessa famiglia è possibile osservare decisive differenze tra fratelli, i quali possono definirsi più riunionesi/creoli che maoresi, e viceversa, mettendo in luce personali processi d'identificazione. L'esperienza di Saandati mostra come l'appartenenza identitaria possa essere percepita diversamente all'interno della stessa fratria e come essa dipenda in gran parte dal luogo di nascita e dalla lingua impiegata maggiormente nel quotidiano:

Saandati: Je pense que mes sœurs te diront qu'elles se sentent plus réunionnais, parce qu'elles sont juste allées à Mayotte en vacances, donc elles n'ont pas forcément un attachement avec Mayotte. [...] Moi, en fait j'ai vraiment des difficultés à me positionner par rapport à ça. Parce qu'au début comme je parlais que le (shi)mahore j'aurais tendance à dire que je me sens plus mahoraise que réunionnaise, mais du coup à force d'avoir appris des choses du pays où je suis venue par ex. au collège on fait du créole et j'ai appris des cultures, j'ai des amis qui sont de différents confessions et différentes origines, donc je pense que tout ça... ça joue, mais je ne pourrais pas dire que je me sens 100% réunionnaise... Et je ne pourrais pas dire aussi que je me sens 100% mahoraise parce que je ne sais pas tout de ma culture et le fait d'avoir grandi ici je pense ça a coupé des liens par rapport à ma culture. Je sais des choses par rapport à ma culture mais pas plus que mes grands-sœurs [nate a Mayotte, ndr] qui ont vécu plus longtemps, ou aux mes parents qui sont mahorais et qui ne parlent pas de tout français (Saint-Denis, novembre 2019).

La prossimità culturale e le dinamiche di identificazione al contesto riunionese segnalano una frattura definitiva rispetto alle origini dei loro genitori (Lambek 2018: 216).

Mohamed : Mes enfants ne se reconnaissent pas à Mayotte, ils se reconnaissent en tant que Réunionnais. Parce qu'ils sont nés ici, ils sont grandis ici, ils ont fait leurs études ici. [...] Ils parlent créole. Mes enfants ne parlent pas mahorais, ils comprennent mais ils ne parlent pas mahorais. Et quand ils vont à Mayotte ... c'est là qu'ils apprennent à parler ! Quand ils vont là-bas ils font des efforts, plus que moi, pour parler mahorais. Ces enfants-là ne sont pas des Mahorais. Ils ne se sentent pas des Mahorais. Ils savent qu'ils ont des origines mahoraises, ils savent ça et le défendent très forte, mais ils se disent réunionnais, parce que sont nés ici etc. [...]. C'est ça. Ils savent qu'ils viennent de Mayotte mais ils sont Réunionnais (Saint-Denis, gennaio 2019).

Di fronte a tali affermazioni sembra scontato domandarsi se questi giovani costituiscano oppure no un nuovo elemento etnico in seno alla comunità riunionese. Se i discorsi istituzionali tendono a insistere sempre più di trasformare i maoresi “a La Réunion” in maoresi “di La Réunion”, è possibile parlare di “etnogenesi maoriunionese”? Oppure si tratta più semplicemente di creolizzazione dei maoresi nati a Réunion?

Come i loro predecessori, i *Mahoréunionnais* sono obbligati a confrontarsi con la marginalizzazione a cui è soggetta generalmente la comunità maorese a La Réunion (v. Capitolo 7). Questi giovani negoziano la loro identità ambivalente alimentando processi etnogenetici

inediti<sup>305</sup>: la fluidità identitaria che caratterizza questo gruppo implica un'appartenenza sempre parziale ai due sistemi di riferimento che contribuisce, allo stesso tempo, a un doppio rigetto da parte delle due culture, rendendo questi giovani dei *marginaux culturels*<sup>306</sup>, restando maoresi agli occhi dei riunionesi e indiscutibilmente riunionesi per i maoresi residenti a Mayotte:

« L'homme marginal est celui qui participe à deux cultures différentes, qui se battent au-dedans de lui, et qui par conséquent se sent divisé » (Bastide 1971: 107).

I maoresi rimasti a Mayotte descrivono questi giovani come *étant de là-bas* in quanto la maggior parte di essi non è in grado di comunicare in shimaore, mentre padroneggiano il creolo riunionese. È evidente qui come la costante oscillazione tra sfere di identificazione in tensione tra loro può rappresentare, a seconda dei casi, un limite o una risorsa utile ai processi di negoziazione e di integrazione di questi giovani in entrambe le comunità di riferimento (Cassagnaud 2011).

Stando ai risultati dell'inchiesta CR-CSUR 2011, sono tre i fattori di maggior destabilizzazione per un minore di origine maorese in mobilità: l'assenza del padre, l'arrivo di altri membri della famiglia presso il proprio nucleo familiare e il ritorno (anche temporaneo) a Mayotte. Secondo gli autori dell'inchiesta CR-CSUR 2011, l'assenza della figura paterna – e talvolta materna – sarebbe responsabile di un deficit di autorità sul minore, principale causa di fallimenti scolastici, derive delinquenziali e insorgere di problemi emotivi e psichici (processi di dissociazione, conflitto, rottura, alienazione)<sup>307</sup>. Per quanto riguarda il tema dell'ospitalità di altri membri della famiglia in mobilità, questa costituirebbe una prassi che, oltre a comportare una costante riorganizzazione di spazi spesso già troppo angusti, moltiplicherebbe il rischio di insuccesso per quegli studenti che, più degli altri, avrebbero bisogno di un ambiente confortevole e adeguato alle loro necessità di apprendimento. Una “promiscuità esistenziale” che numerosi interlocutori hanno sottolineato nel corso delle interviste condotte sul campo.

Sinina : Sauf ma sœur qui s'est mariée, on est tous à la maison [la madre e i suoi nove figli, ndr] : on a cinq chambres, mais des fois le week-end tu ne sais même pas où dormir... sur le canapé. Ou arrive ma sœur « Sinina je dors où ? » - « Tu dors dans la baignoire » ...

---

<sup>305</sup> Viene definito “etnogenetico” il processo di formazione di un gruppo etnico, ovvero il modo in cui gruppo costruisce la propria identità e si appresta a farne un uso politico (Fabiotti 1995).

<sup>306</sup> La teoria dei *marginaux culturels* è stata proposta da Homer Garner Barnett in uno studio dedicato agli esiti del contatto culturale con l'Occidente tra gli Indiani del nord America, in cui Barnett sottolinea il ruolo dei Meticci che « en tant que culturellement marginaux, peuvent devenir les leaders des innovations » (Barnett 1941 in Bastide 1971: 113-114). Per approfondimenti v. Cuche 2009.

<sup>307</sup> Secondo un'indagine dell'ARS Mayotte (*Agence régionale de santé*) svolta tra 2016 e 2019, oltre il 35% del campione considerato soffrirebbe di turbe psichiche o mentali. Per approfondimenti il rimando è a Vidal (2010) il quale ha analizzato come, a Mayotte, la malattia – psichica o fisica – agisca quale fattore di soggettivazione della realtà sociale. Cfr. Beneduce 2016.

Au lieu de dormir sur la longueur du lit, on dort sur la largeur... (Saint-Denis, aprile 2019).

Nel corso delle interviste, un numero importante di giovani *Mahoréunionnais* ha messo in evidenza come l'impossibilità (se non il divieto) di conversare in francese in ambiente domestico – a causa della scarsa o nulla padronanza della lingua francese da parte dei genitori – e quindi la mancanza di un accompagnamento familiare allo svolgimento dei compiti, abbia rappresentato un ostacolo maggiore che ha pesantemente influito sul loro percorso scolastico<sup>308</sup>.

Saandati : Moi j'avais beaucoup de difficultés à l'école parce que à la maison on parlait que mahorais et pas le français, du coup j'ai redoublé parce que je ne savais pas parler français. Donc ils m'ont gardée en grande section pendant deux ans, parce qu'ils estimaient que je n'avais pas les capacités pour la CP par rapport à la barrière de la langue. Du coup j'ai commencé à faire des efforts... Au début je n'aimais pas les autres enfants parce que je ne comprenais pas pourquoi ils ne parlaient pas la même langue que moi. Et du coup j'étais souvent toute seule.

Du coup, ma sœur m'a expliqué que quand on vient dans un autre pays il ne faut pas faire comme ça parce que sinon on va finir toute seule. Du coup, à la maison on a commencé à s'entraîner à parler français. En primaire il y avait beaucoup plus d'enfants, la cour était plus grande et même quand j'essayé à faire des efforts mais comme je n'arrivais pas, j'ai abandonné. Et je suis tombée en échec scolaire. Parce qu'il n'y avait pas que le français, il y avait le mathématique, toutes les matières qui sont en langue française... Du coup j'avais commencé à avoir de cours de soutien à l'école et après ça allait de mieux en mieux.

Mais au collège, en cinquième (13/14 anni, *ndr*), mes parents ont décidé de partir en vacances à Mayotte (presque un mois), pour rendre visite aux grands-parents, avec nous cette fois-ci. Et là encore, comme tout le monde là-bas parle mahorais, je parlais rarement français et du coup je me suis dit « pourquoi apprendre le français si on va dans un pays où ils ne parlent pas français ?! ». J'y réfléchissais beaucoup en fait. Et du coup, quand j'étais à Mayotte j'étais toute seule, je n'avais pas d'amis, il y avait que les amis de mes parents qui du coup parlaient mahoré... Après on est revenus et en fait depuis cela j'ai gardé les lacunes de la langue etc. et du coup ils avaient envisagé un redoublement... (Saint-Denis, novembre 2019).

Obbligati a frequentare corsi di recupero e talvolta condannati a ripetere l'anno, questi ragazzi crescono sul filo dell'abbandono scolastico e del fallimento personale. È indubbio, tuttavia, che questi giovani “seduti tra due sedie” possano rappresentare una generazione chiave nel processo di inclusione dei maoresi a La Réunion, in quanto “meneurs de jeu acculturatif” (Bastide 1971; Bennett 1993). I giovani *Mahoréunionnais* svolgono un'importante azione di retrosocializzazione sui genitori e sul resto degli adulti della famiglia, ad esempio quando sono chiamati ad assumere il ruolo di mediatori linguistici e culturali tra la scuola e i genitori. La migliore padronanza della lingua francese fa del minore il primo intermediario nel dialogo tra il

---

<sup>308</sup> Per approfondimenti il rimando è a Latchoumanin 2005; Marché-Rat 2008; Buisson de Larichaudy 2009; Sansig 2012.

genitore e terze persone (CR-CSUR 2011). Questo aspetto comporta, tra le altre cose, una notevole perdita di autorità da parte dei genitori, che contribuisce a sua volta alla frattura generazionale già in corso.

I nuovi maoresi di La Réunion rappresentano l'esito di più dinamiche acculturative contemporaneamente in azione: inculturazione alla lingua e alla cultura maorese; acculturazione derivante dalla piena dipartimentalizzazione; creolizzazione conseguente al contatto con la realtà riunionese. È dunque questa generazione rappresentativa della nascita di un nuovo soggetto a base "etnica" nel contesto riunionese, capace di trainare e slegare la comunità di appartenenza dalle rappresentazioni stigmatizzanti ormai introiettate, contribuendo a favorire l'accettazione della comunità maorese quale nuovo componente della caleidoscopica società di La Réunion? Certamente sì, tuttavia non si è ancora giunti a tale riconoscimento. Essere individuati quale nuovo milieu etnico della società riunionese costituirebbe un doppio traguardo per i maoresi: l'accettazione è presupposto dell'integrazione, ma soprattutto del riconoscimento della loro piena appartenenza alla Francia, e della loro distanza e differenza rispetto alla comunità comoriana. Un riconoscimento che fatica ad arrivare a livello popolare a causa della scarsa comunicazione e della reciproca misconoscenza: la rilevanza di tale riconoscimento passa però dal sociale come dalla politica, piuttosto disinteressata alla questione maorese, se non durante i periodi di campagna elettorale.

Una riflessione a parte meritano quei giovani di origine comoriana nati a Mayotte da genitori anjouanesi, grancomoriani o mohéliani giunti a La Réunion nel corso dell'infanzia: questa categoria in effetti consente di restringere ulteriormente il campo sulle nuove sintesi etnogenetiche derivanti dalla mobilità maorese a La Réunion. Abbiamo già accennato alla storia di Ahmed, cresciuto a Mayotte dall'età di due anni e particolarmente integrato alla comunità maorese anche a La Réunion. Come lui, sono molti i giovani di origine comoriana che – nati o cresciuti a Mayotte – conservano un legame privilegiato con la cultura e la lingua maorese a dispetto delle loro origini comoriane.

Anfina (19 anni, nata a Mayotte arrivata a La Réunion all'età di tre anni) : Moi je suis comorienne-mahoraise, mes deux parents sont anjouanais, mais après moi je suis née à Mayotte, donc j'embrasse un peu les deux. Ils ont vécu à Mayotte de 1991 jusqu'à 2000. Mes frères et sœurs sont nées là-bas aussi. J'ai une seule sœur qui est née ici. On est 5 fils : 3 filles et 2 garçons. [...] En 2002 on est tous arrivés ici, à Sainte-Clotilde et on n'a pas bougé jusqu'à aujourd'hui. Moi personnellement je connais plus la culture mahoraise que la culture comorienne, parce que la majorité de la famille de ma maman habite là-bas. Je suis entre les deux mais je connais plus de mahorais que de comoriens. C'est un peu compliqué dans ma tête... Il y a des différences mais pas tellement ... Les sœurs et frères de ma mère ont un lien avec les Comores mais certains sont vraiment intégrés à Mayotte parce qu'ils ont toujours habité là-bas.

Mon identité c'est très... spéciale. Je suis née à Mayotte mais comme je suis arrivée très petite ici, toute ma scolarité je l'ai faite ici et moi j'ai vite intégré la culture réunionnaise, peut-être mes frères et sœurs aussi, mais moi je l'ai vraiment intégrée. Parce que mes frères et sœurs ont fréquenté un peu l'école à Mayotte et après ils sont venus ici en primaire. La plus âgée a 26 ans.

Moi, toute ma scolarité je l'ai faite ici du coup j'ai quand même cette identité réunionnaise, mahoraise et comorienne ... je me perds un peu ! Mais c'est vrai que parfois c'est difficile à parler avec les parents de ce genre de sujet parce que je ne sais pas s'ils comprennent vraiment ça. [...] C'est assez difficile ... la chose qui me vient directement si quelqu'un va me demander « tu es quoi ? » c'est soit de lui dire réunionnaise et mahoraise, moins comorienne. Je mettrai réunionnaise en premier, mais mahoraise pas très loin non plus quoi.

Je suis réunionnaise avec des origines mahoraises et comoriennes, voilà (Saint-Denis, novembre 2019).

Non sono pochi i giovani maoresi di origine comoriana che tendono a definirsi più maoresi che comoriani e questo per delle ragioni legate non tanto alla retorica del “villaggio natale”, quanto più – ancora una volta – alla lingua utilizzata in casa dai loro genitori, quasi sempre lo shimaore:

Paola : Quelle langue parlez-vous à la maison ?

Anfina: Alors, à la maison c'est le mahoré, moi je ne connais pas le dialecte d'Anjouan ...

Paola : Tes parents parlent *shindzuani* entre eux?

Anfina : Ils mélangent ... Mais ils parlent shimaore avec nous. C'est pour ça que des fois je n'arrive pas à me reconnaître ! (Saint-Denis, novembre 2019).

---

Safinati (classe 1999, nata a Mayotte e giunta a La Réunion ancora in fasce) : Mon père est comorien, d'Anjouan. Sa famille a migré à Mayotte et du coup ... Moi je parle mahoré mais pas le comorien. Mon père parle le mahoré et le comorien. Et moi si je dois m'identifier si j'étais comorienne ou mahoraise je dirais mahoraise (Saint-Denis, novembre 2019).

---

Loubna : Je parle en mahoré... Mais moi je ne suis pas mahoraise, je suis comorienne, je suis de Grand Comore, quand j'étais petite mes parents sont partis à Mayotte, vers 4 ans j'étais à Mayotte. Et vers 6 ans je suis venue ici, en 2007. Je ne sais pas parler comorien en fait. Parce que en fait mon père est venu ici et après s'est marié avec une femme mahoraise et vu que c'est elle qui m'a élevée moi je parle mahorais (Saint-Denis, maggio 2019).

Loubna (18 anni) di origini grancomoriane, porta sulle spalle il peso di una storia familiare drammatica, che mostra come gli effetti delle politiche postcoloniali ricadano a cascata sulle generazioni successive.

Loubna : Moi aujourd'hui je n'ai pas de papiers, mais mes parents ils ont. Mon père est né aux Comores mais il a la nationalité française. Il vive ici.

Paola : Et ta mère ?

Loubna : Elle est à Mayotte. Elle est comorienne et je crois qu'elle a un permis de séjour à Mayotte.

Paola : Et toi ?

Loubna : Pour l'instant je fais mes démarches pour avoir des papiers mais c'est difficile d'avoir la nationalité.

Paola : Donc tu as la nationalité comorienne et le passeport comorien ?

Loubna : Oui. Et j'avais un permis qui est expiré.

Paola : Donc, si tu voulais aller à Mayotte pour visiter ta mère tu ne peux pas aller ?

Loubna : Eh, non...

Paola : Et ça fait combien que tu ne vois pas ta mère ?

Loubna : Depuis que je suis venue ici. Ma mère n'est pas venue ici.

Paola : Et vous êtes en contact ?

Loubna : Ça dépend. Elle m'appelle mais on ne se connaît pas trop ... Du coup, je ne parle pas trop avec elle (Saint-Denis, novembre 2019).

Quella di Loubna – cresciuta “come una maorese” dalla sua *mama kambo* (la nuova moglie del padre) – è una delle storie più delicate con cui mi sia dovuta confrontare sul campo: lo sguardo di questa giovane rifletteva tutta la sua fragilità e la sua sofferenza legata al dramma della clandestinità, al dolore prodotto dalle separazioni familiari e dalle fratture etno-identitarie.

La mobilità rappresenta senza dubbio un momento di riflessione rispetto alle proprie multiple appartenenze, durante la quale si è obbligati a confrontarsi con eredità identitarie talvolta ambigue se non contrapposte. Il caso di Anfina appare ancora una volta illuminante rispetto a tali considerazioni:

Anfina : Moi je vais partir en métropole l'année prochaine [per proseguire gli studi, *ndr*], et je vois souvent que par exemple les étudiants amènent des drapeaux parfois, et du coup moi un fois je me suis posé la question ... parce que ma cousine de Mayotte qui est partie étudier à Toulouse, elle est là avec son petit drapeau de Mayotte et des Comores ... et moi je me suis dit « quel drapeau je vais mettre dans la valise ? » et automatiquement j'ai pensé au drapeau réunionnais ! Et moins au drapeau mahorais et comorien.

Je pense que le fait de partir peut-être, le fait de cuisiner tel ou tel plat ou ... ça me permettra de réfléchir mieux sur mes appartenances (Saint-Denis, novembre 2019).

Quale bandiera metterà nella sua valigia Anfina, la maorese di origine comoriana cresciuta a La Réunion? Molto probabilmente la bandiera riunionese, non soltanto perché è a La Réunion che è cresciuta, ma tale identificazione sembra rimandare soprattutto alla capacità di

assorbimento della cultura riunionese, in grado di contenere e allo stesso tempo di reinterpretare in una nuova chiave le sue multiple appartenenze. Queste testimonianze hanno quindi il merito di sintetizzare la complessità e le ambiguità identitarie con cui questi *Enfants des îles* si trovano a fare i conti.

Paola : Quand tu dis « je veux rentrer à la maison », ton « chez moi » c'est où ?

Nassim : C'est dur de répondre... parce que... certes je suis né aux Comores, j'ai eu une autre culture : malgache à Mada, du coup... là je me perde ! Je ne sais pas où s'est chez moi, si aux Comores, Madagascar... Là quand j'ai eu l'occasion de partir en vacances je ne suis pas allé aux Comores, je suis parti à Mada. Je me sens plus chez moi à Mada qu'aux Comores... Il y a trop de métissage en moi... (Saint-Pierre, aprile 2019).

È grazie a Nassim se la questione degli *Enfants des îles* è emersa in tutta la sua complessità per imporsi nel corso della ricerca come una lente multifocale utile ad approfondire complesse dinamiche migratorie e identitarie. Nassim (classe 1991), nato a Mohéli da madre malgascia e padre maorese-comoriano, ha trascorso la sua infanzia a Mohéli, isola in cui conserva forti legami affettivi. Intorno ai 17 anni si trasferì in Madagascar per perfezionare la sua formazione superiore e accademica: qui Nassim riscoprì una parte delle sue radici, quelle materne. Infine approdò a La Réunion dove, per alcuni anni, intraprese la carriera del calciatore professionista, interrotta a seguito di un infortunio. È a La Réunion che Nassim si è reso conto di essere un *Enfant des îles*, un *métisse* che circola tra le diverse isole, senza riuscire a identificarsi in maniera esclusiva in nessuna di esse. Riconoscersi quali *Enfants des îles* ha rappresentato per lui un modo per fare pace con multiple appartenenze spesso ingombranti e in tensione tra loro.

## 6.2 LA COMUNITÀ TEMPORANEA

Con la dipartimentalizzazione “progressiva e adattata” e il claudicante recupero del ritardo economico e strutturale, le disuguaglianze tra Mayotte e il resto dei Dipartimenti francesi tendono paradossalmente ad acuirsi e così la mobilità in uscita, soprattutto a breve termine. In effetti, stando ai dati raccolti in occasione della grande inchiesta *Migrations, Famille et Vieillesse* a Mayotte (Marie *et al.* 2017), circa la metà (49,8%) dei maoresi intervistati – residenti a Mayotte e di un'età compresa tra 18 e 79 anni – ha dichiarato di aver domiciliato per almeno sei mesi fuori dal Dipartimento di origine. Le residenze temporanee fuori dal dipartimento interessano soprattutto i malati e gli studenti, due tra le categorie più toccate dalla mancanza di equità a livello sanitario e scolastico. Nei seguenti paragrafi verranno quindi approfondite le

mobilità terapeutiche (§ 6.2.1) e le mobilità studentesche (§ 6.2.2) dei maoresi diretti a La Réunion.

### 6.2.1 LE MOBILITÀ TERAPEUTICHE

Nonostante i piani di sviluppo e gli ingenti investimenti infrastrutturali, Mayotte continua a presentarsi agli occhi dei suoi abitanti come un “deserto sanitario” (v. **Tabella 3** in § 4.3). I pazienti colpiti da patologie renali, ematologiche, tumorali, nonché da disfunzioni improvvise (infarto, ictus, ecc.) sono costretti a recarsi a La Réunion o in *métropole* per ottenere assistenza medica di qualità. Questo fatto dipende solo in parte dal congestionamento permanente di cui soffre l’ospedale di Mamoudzou, causato in primis dall’alto numero di immigrati bisognosi di cure, ma soprattutto dalla mancanza di un gran numero di medici specialisti. Sebbene il progetto di un secondo centro ospedaliero da erigere in Petite-Terre sia al vaglio da oltre un decennio, l’ospedale di Mamoudzou resta l’unica struttura sanitaria pubblica attiva sull’isola (coadiuvata – a livello comunale – da ambulatori, consultori e studi medici privati). Il reparto di maternità più grande di Francia e d’Europa, appunto quello di Mamoudzou, tende così a fagocitare l’intera offerta sanitaria, spingendo sempre più maoresi a trasferirsi per motivi terapeutici.

Il numero crescente di richieste di EVASAN ha obbligato il sistema ospedaliero di La Réunion a istituire un ufficio dedicato alla gestione e ricezione dei malati provenienti da Mayotte. È con questa missione che Karima – una donna della generazione cerniera di cui sono state narrate le circolazioni familiari (§ 4.1) – è tornata a vivere a La Réunion, l’isola che l’ha vista crescere e dove risiedono i suoi genitori nonché i suoi due figli.

Karima : J’ai fait 15 ans à l’hôpital [de Mamoudzou, ndr] et au bout des 15 ans j’en avais en marre, j’avais envie de partir et faire autre chose. J’avais envie de partir ! Je ne sais pas mais... en fait mon boulot pour moi au bout de 15 ans je n’apprenais plus rien, tu comprends ? Donc j’ai fait un courriel de mutation, parce que en fait l’hôpital de Mayotte et l’hôpital de La Réunion c’est quasiment la même chose, sauf qu’il y a des trucs qu’à Mayotte ils ne font pas, donc c’est conventionné comme ça. L’hôpital de Mayotte est une antenne de La Réunion. Donc j’ai demandé à mon directeur d’accueillir mon dossier de mutation... parce que je sais que c’est difficile parce que à La Réunion ils ne prennent pas les étrangers ici...

Paola : Mais tu n’es pas étrangère...

Karima : Mais si, pour eux je suis étrangère parce que je ne suis pas une réunionnaise ! Donc du coup, au bout de deux ans, j’ai attendu deux ans avant de me contacter pour me dire pour le poste. Et après je suis partie. Et quand je suis venue le poste n’existait pas, je l’ai créé (Saint-Denis, maggio 2019).

Karima è impiegata presso l’ufficio EVASAN al Centro ospedaliero (CHU) di Saint-Denis, il quale per anni si è occupato esclusivamente del trasporto aereo del paziente, mentre –

dall'arrivo di Karima – si fa carico anche della sua ricezione (accompagnamento, trasporto, sistemazione, ecc.). I pazienti *evasanés* sono ripartiti, a seconda delle patologie e delle terapie, tra i vari centri di cura riuniti che annoverano due grandi poli ospedalieri – a Saint-Denis e Saint-Pierre – coadiuvati da altri 19 centri minori, oltre a numerose cliniche private convenzionate con il servizio sanitario nazionale (Clinique Sainte-Clotilde, Clinique Saint-Vincent, Clinique Jean D'Arc, Clinique des Orchidées, ecc.)<sup>309</sup>.

Il ruolo di Karima è polivalente: non solo si occupa della sistemazione alberghiera dei pazienti che non necessitano ospedalizzazione (ad esempio pazienti in dialisi, o che necessitano esami prima dell'operazione), evitando così di occupare posti-letto inutilmente; Karima gestisce anche il loro trasferimento dalla struttura di accoglienza all'ospedale per effettuare visite e trattamenti.

Karima : Donc quand le patient arrive, je regarde si j'ai la place dans la structure, qui est gérée par une personne. Aujourd'hui on a 11 places dans l'établissement, donc il y a un studio avec un lit, un petit frigo, la télévision, et le ménage est fait, le repas est amené mais on donne aussi la possibilité de cuisiner sur place, parce que souvent le gens de chez nous n'aiment pas la nourriture d'ici. Et donc là j'ai demandé un coin pour qu'ils peuvent faire leur cuisine. Par contre ils doivent être autonome. La personne qui ne marche pas, qui n'est pas autonome je ne peux pas l'envoyer là-bas.

Paola : Mais ces studios sont à côté de l'hôpital ?

Karima : Non, ils sont à l'extérieur, c'est à Saint-Clotilde ! C'est vraiment à part, ça n'a rien à voir avec l'hôpital. C'est un autre directeur, une autre personne qui gère.

Paola : Et comment ils se déplacent pour aller se faire soigner ?

Karima : Quand ils ont besoin on a deux possibilités : une personne prise en charge par la sécurité sociale là il y a l'ambulance qui vient le chercher et déposer ; si par ex. c'est quelqu'un qui n'a pas de prise en charge il ne peut pas faire appel à l'ambulance, là c'est moi qui fais le taxi, je vais le chercher et déposer.

Paola : Et si ne sont pas autonomes ?

Karima : Ils restent à l'hôpital. Ils sont ceux qui ne marche pas, qui ne peut pas bouger, qui ne boive pas, ou bien un bébé, mais on a aussi des logements pour ... En général quand un enfant vient, il vient avec les parents, les parents qui sont affiliés [alla sécurité sociale, *ndr*], la maman qui a accouchée à Mayotte mais que n'a pas la sécu elle ne peut pas accompagner son enfant. L'enfant il vient tout seul. Et dans ce cadre-là on a un autre dispositif : Famille d'accueil thérapeutique (FAT). En FAT il y a un assistant social, des psychologues, une infirmière-coordinatrice. En fait la FAT c'est en sein du service sociale, parce que moi je suis au service social. Ils donnent des agreement à des familles pour accueillir les gens. Beaucoup des enfants sont en cancérologie, ils sont des enfants qui vont

---

<sup>309</sup> Le cliniche private convenzionate accettano solo pazienti affiliati al servizio sanitario nazionale (*securité sociale*), da cui vengono rimborsate. Mentre gli ospedali offrono assistenza non soltanto agli stranieri ma ai migranti irregolari.

rester très longtemps. Quand on fait sortir un enfant qui a besoin d'une famille, parce que c'est important pour un enfant qui est malade, qui ne voit pas sa mère, son père, sa famille, c'est difficile. Donc là le fait d'être en famille ça le sort de cet environnement hospitalier. Donc il part en famille mais il fait des vas et viens pour les soins. Pour les consultations, c'est comme pour les adultes, le jour il vient faire les consultations et puis s'il a besoin d'une hospitalisation on l'hospitalise. Et quand il sort il va chez sa famille, s'il avait de la famille, soit il va en famille d'accueil pour les adultes, soit il va en famille d'accueil thérapeutique (Saint-Denis, maggio 2019).

Se la maggior parte dei minori maoresi *evasanés* giunge a La Réunion accompagnato da un genitore – a cui viene pagato il viaggio ma non il soggiorno, che rimane a suo carico – la totalità dei minori di origini comoriane residenti a Mayotte giungono a La Réunion privi di accompagnamento, motivo per cui sono state istituite le “famiglie di adozione terapeutica” (FAT), che aiutano il giovane paziente ad affrontare l'alienazione e la solitudine della propria condizione medica e politica.

Karima : C'est intéressant, moi j'adore qu'est-ce que je fais, parce qu'avant j'étais dans les soins, là je suis dans le social en fait. J'accompagne et j'aide vraiment les gens qui sont dans le besoin.

Nel corso dell'anno 2018, Karima si è occupata della ricezione di circa trecento pazienti provenienti da Mayotte. Seppur conscia dei limiti dettati dalla protezione dei dati sensibili, ho chiesto a Karima quanti siano in media i pazienti provenienti da Mayotte ospitati ogni anno dalle strutture sanitarie riunionesi e se tra questi vi fossero più maoresi o comoriani:

Karima : Plus des comoriens. On a plus de 50 % de comoriens. De mahorais il y en pas beaucoup, mais je ne sais pas combien. Je peux savoir des comoriens ou des malgaches combien il y en a, mais entre les français je ne peux pas. En plus il y a des comoriens qui ont la double nationalité donc ça va fausser les données ! Au départ je voulais faire la distinction, mais ma directrice m'a dit que je ne pouvais pas...

È sempre il divieto di statistiche nazionali su base etnica che non consente di conoscere il numero effettivo di maoresi “*evasanés*” a La Réunion, tuttavia Karima sottolinea come più della metà dei pazienti ospitati siano comoriani, anche con doppia nazionalità (quindi invisibili alle statistiche). Come già accennato (§ 4.3.2), il dispositivo EVASAN richiede lunghi tempi d'attesa per operazioni non urgenti, per questo motivo la maggior parte dei maoresi preferisce recarsi autonomamente (a proprio carico) a La Réunion, accompagnati da un familiare, di solito ospitato dai parenti lì residenti. Una volta ristabiliti, pazienti e accompagnatori tendono a tornare a Mayotte, salvo in caso di patologie croniche invalidanti che obbligano il paziente a costanti monitoraggi e quindi a un trasferimento definitivo.

Tutt'altre sono le peripezie che è obbligato ad affrontare un malato comoriano per essere preso in carico dal servizio sanitario francese:

Karima : Le patient d'aujourd'hui que j'ai déposé, il vient de la Grande-Comore, mais les *kwassa-kwassa* pour venir à Mayotte partent d'Anjouan, donc il a pris l'avion jusqu'à Anjouan et là il a pris la *kwassa* et il est arrivé à Mayotte, et quand il est arrivé il était inconscient. Il était vraiment mal au point et là dès qu'il a eu le permis on l'a évacué ici. Il est là depuis le 14 mai.

Il est parti des Comores depuis février et il est arrivé à Mayotte, après à l'hôpital ils ont commencé à le soigner et puis... à l'hôpital de Mayotte il n'y a pas la spécialité de cardiologie. Il y a beaucoup de spécialités qui n'existent pas à Mayotte. Donc là ils sont obligés d'évasaner. Le médecin de là-bas contacte le médecin d'ici et il donne l'ok, de là-bas ils organisent l'EVASAN. Le patient même s'il n'a pas des papiers parce qu'il est en situation irrégulière, il voyage avec un « laissez-passer », un document qui se fait à la Préfecture, juste avec une photo qui donne l'autorisation à la personne de voyager dans le cadre des soins. Donc avec le laissez-passer la personne peut rester là jusqu'à la fin des soins (Saint-Denis, maggio 2019).

A questo punto una domanda sorge spontanea: se i maoresi possono scegliere – sulla base delle proprie necessità e possibilità (familiari, economiche, professionali, ecc.) – di stabilirsi definitivamente a La Réunion o tornare a casa, cosa ne è dei pazienti comoriani irregolari una volta dimessi dall'ospedale?

Karima : Quand la personne est guérie, là le médecin va faire ce qu'on appelle une demande de retour à envoyer à la CLEM (Coordination Logistique de EVASAN de Mayotte). La CLEM est le service qui gère les retours, c'est Mayotte qui donne l'autorisation de faire le billet de retour.

Paola : Mais un Mahorais n'est pas obligé de retourner chez lui... S'il a de la famille ici...

Karima : Oui, ils peuvent le récupérer... Nous on n'est pas la police eh ! Si une personne dit « moi j'ai fini mais je ne veux pas retourner... », il n'est plus sous notre responsabilité. Nous on ne s'occupe pas de lui. Si tu ne veux pas rentrer c'est ton problème.

Paola : Et pour les Comoriens s'est différent ?

Karima : Non, c'est pareil. Eux c'est difficile, parce que souvent ils ne veulent plus retourner. Et ils restent ici en situation irrégulière, sans papier. Mais après ça, ce n'est pas notre histoire...

Tu es un établissement des soins, tu n'es pas la PAF !

Paola : Et tu sais combien de Comoriens décident de ne pas retourner aux Comores après ?

Karima : Il y en a beaucoup. Il y en a beaucoup eh ! (Saint-Denis, maggio 2019).

Sembra quindi che l'EVASAN possa costituire un canale privilegiato – benché drammatico – dell'immigrazione comoriana a La Réunion, i cui vuoti amministrativi facilitano la clandestinità dei guariti. Questo aspetto (decisamente delicato dal punto di vista etico), emerso in numerose conversazioni con altri membri della comunità maorese a La Réunion oltre a Karima,

sarebbe sufficiente a spalancare un'enorme riflessione sui limiti della cooperazione regionale e sulla reale portata del dispositivo EVASAN.

È stato detto che in caso di esito fatale, i defunti di origine comoriana a La Réunion – a differenza di quelli maoresi – non vengono quasi mai rimpatriati. Questa tendenza segnala una rottura in seno alla comunità comoriana: è noto infatti che alla fine degli anni Novanta, la maggior parte dei feretri dei comoriani deceduti in *métropole* veniva fatta rimpatriare attivando delle raccolte fondi tra i concittadini rimasti al villaggio e quelli in diaspora (Blanchy 1998).

Per tutti gli altri candidati alla diaspora comoriana che, essendo sani, non possono ambire a un trasferimento sanitario, esistono altri canali sotterranei, come il traffico di documenti falsi e la corruzione. A proposito del traffico di passaporti falsi tra le isole dell'Oceano Indiano sudoccidentale, riporterò di seguito alcuni frammenti di intervista rilasciata da due interlocutori<sup>310</sup> – che chiameremo X. e Y. – entrambi impiegati da oltre un decennio presso uno dei due aeroporti dell'isola:

X. : Ils arrivent à La Réunion avec un faux passeport ! Et j'en vois beaucoup. Et ça ne cessera. Ils ont trouvé un système : ils passent par Maurice avec un passeport comorien, ça s'est toléré [...] tous ce qui est Mada [Madagascar, ndr], Maurice, Comores, le passeport ça va... et en arrivant là-bas tu auras un passeport qui est français. Voilà la technique. Ou ils arrivent avec les papiers qu'un pot leur donne et qui leur ressemble un peu et ils arrivent jusqu'à ici...

Paola : Et donc il y a beaucoup des Comoriens ici qui sont sans papiers ?

Y. : On les connaît tous...

X. : Eh oui... on a essayé de démonter ce système-là, parce qu'il y avait des agents de la PAF que disaient « écoute, tel jour il y aura quelqu'un qui va gérer. Tu lui donnes 1000 euros et ... »

Y. : ... Et ils laissent passer en fermant les yeux.

X. : J'ai connu des potes ici qu'ils m'ont raconté cette histoire. Maintenant s'est calmé un peu ce business, mais...

Tornando alle traiettorie terapeutiche, al momento della nascita di un figlio, le neomamme di origini maoresi stabilmente residenti a La Réunion sono spesso raggiunte da alcune donne della famiglia (madre, sorelle, cugine, cognate). Generalmente, queste donne trovano sistemazione per alcuni mesi presso l'alloggio della puerpera per assistere lei, il neonato e il resto della famiglia. Talvolta, le ospiti si registrano alla *securité sociale* della famiglia residente e approfittano così, sebbene temporaneamente, di assegni sociali e familiari più sostanziosi (Lambek 2018: 209). Non

---

<sup>310</sup> L'anonimato degli interlocutori viene garantito in questo caso in maniera ancor più stringente per ragioni etiche, senza menzionare origini etniche, mansioni, data e luogo dell'intervista.

è raro inoltre che dopo questa esperienza di mobilità “guidata”, le ospiti decidano a loro volta di stabilirsi a La Réunion con i propri figli.

Un'altra tendenza in timida ma continua progressione è la mobilità di donne maoresi che si recano a La Réunion e in *métropole* in avanzato stato di gravidanza. Sono sempre più numerose infatti le madri in attesa che preferiscono dare alla luce i propri figli fuori dal Dipartimento d'origine: in poco più di cinque anni i casi risultano più che raddoppiati, passando da 150 casi nel 2012 a 325 nel 2018, ripartiti in maniera equilibrata tra le due destinazioni. Sebbene la dinamica del parto fuori dal Dipartimento risulti ancora piuttosto rara – 3% delle nascite del 2018 – questa interessa ben l'11% delle madri francesi domiciliate a Mayotte (Touzet 2019). Tale scelta dipende essenzialmente dal fatto che il reparto di maternità maorese si trova costantemente in stato “di emergenza” a causa del continuo arrivo di partorienti, soprattutto anjouanesi (v. § 4.3), che giungono in ospedale solo a travaglio inoltrato, accedendo con priorità alle cure rispetto alle altre donne in attesa. Senza dubbio efficiente, dato che detiene il record nazionale di nascite da oltre un decennio (in media un nuovo nato ogni 60 minuti), il reparto di maternità di Mayotte non può materialmente offrire il supporto e l'attenzione dedicate a una partoriente in un ospedale non cronicamente congestionato. Nell'estate 2020, Aniya, un'amica di Petite-Terre mi ha informata della sua imminente partenza per la *métropole*, dove, come ormai da tradizione, avrebbe dato alla luce il suo quarto figlio. La scelta di Aniya dipende essenzialmente da un trauma vissuto durante la sua prima gestazione – la mancata segnalazione di un problema al feto – che le costò un aborto a gravidanza avanzata. Solitamente, queste donne possono contare sull'appoggio di sorelle, cugine e nipoti residenti stabilmente nella località scelta per il parto: anche in questi casi, non è raro che, una volta nato il bambino, la neomamma decida di installarsi in maniera permanente (per uno o due anni) al fine di beneficiare di migliori condizioni previdenziali e sociali, rispetto a quelle vigenti a Mayotte.

### 6.2.2 LA MOBILITÀ STUDENTESCA

Come i luoghi di cura, anche gli stabilimenti scolastici soffrono di un cronico congestionamento dovuto da un lato all'alta natalità e dall'altro alla carenza di classi e di insegnanti<sup>311</sup>. La mancanza di classi obbliga gli studenti non solo a fare i conti con il sovraffollamento cronico ma li costringe anche alla rotazione scolastica, ovvero all'alternanza delle lezioni – per alcuni al mattino, per altri nel pomeriggio – per consentire a tutti l'accesso alla

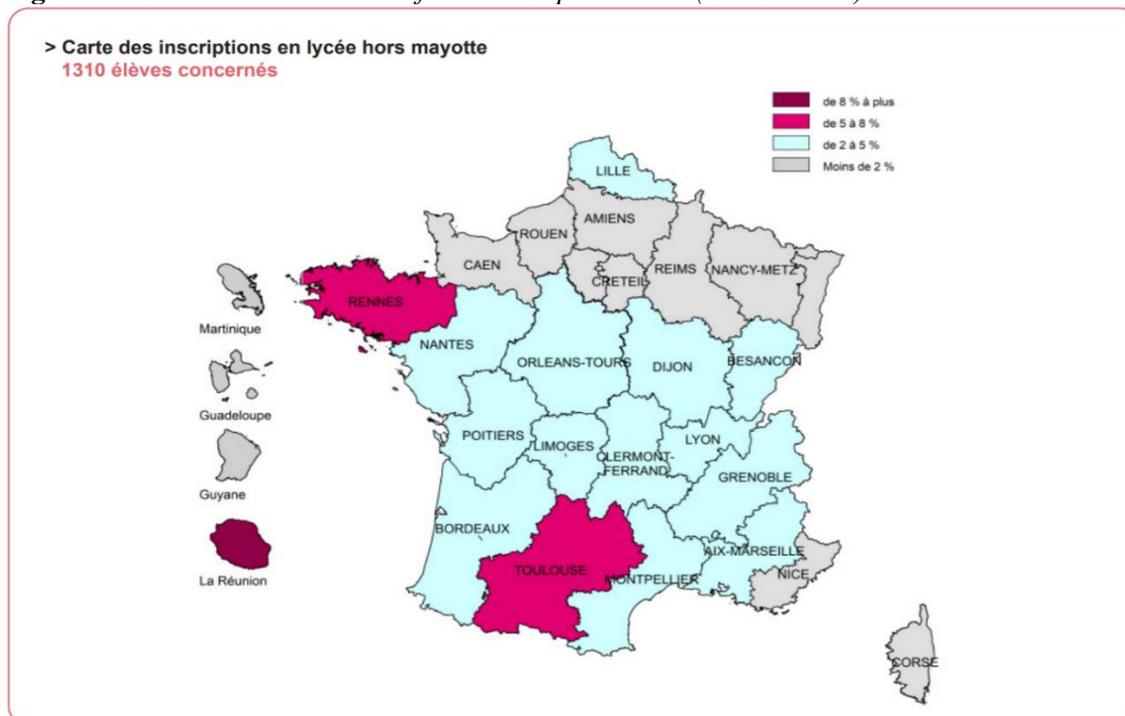
---

<sup>311</sup> A partire dal 2018 una nuova formazione degli insegnanti è stata istituita al CUFR attraverso il Master MEEF (percorso *Professeur des écoles*) <http://www.univ-mayotte.fr/fr/formation/sciences-de-l-education/master-et-du-meef-pe.html>.

classe<sup>312</sup>. Nel 2018, a Mayotte erano presenti 64 scuole materne, 119 scuole elementari, 21 collegi e 11 licei, per un totale di duecentoquindici strutture per 101.004 alunni e 6.254 insegnanti (HCÉRES 2020). Con una crescita annuale del 4%, il numero di studenti a Mayotte è aumentato del 40% negli ultimi dieci anni (*ibidem*). L'ex ministra dell'Oltremare, Annick Girardin, in visita a Mayotte nel marzo 2018 durante la grande mobilitazione di massa, ha dichiarato: “Mayotte [...] c'est la première maternité de France et oui, pour être au rendez-vous, il nous faudrait créer une classe par jour”. Non è quindi un caso se i giovani studenti rappresentano la categoria più mobile della società maorese: il numero degli studenti di origine maorese in *métropole* e a La Réunion<sup>313</sup> è infatti cresciuto costantemente dai primi anni 2000 a oggi (Lambek 2018: 302), incoraggiati dalle politiche pubbliche di “aiuto alla mobilità” messe a disposizione da LADOM (*L'Agence de l'Outre-Mer pour la Mobilité*) e dal Consiglio dipartimentale di Mayotte (Marie *et al.* 2018).

La Réunion rappresenta certamente la meta prediletta dagli studenti liceali maoresi: su 1.310 studenti che hanno domandato il trasferimento in un liceo fuori Mayotte, la maggior parte ha optato per una struttura riunionese (oltre 8%). Seguono gli istituti superiori nelle aree urbane di Rennes e Toulouse (Figura 11).

**Figura 11:** Liceali maoresi iscritti fuori dal Dipartimento (A.S. 2019/20)



Fonte: « L'éducation en chiffres. Mayotte 2019/2020 ». Rectorat de Mayotte Rédaction & statistiques, Service Statistique Académique.

<sup>312</sup> Il principio della rotazione scolastica interessa uno stabilimento su tre e circa il 40% degli studenti (HCÉRES 2020).

<sup>313</sup> Stando ai dati resi noti dalla *Délégation de Mayotte a La Réunion*, in occasione del “Forum des métiers, de la formation et de l'insertion” del settembre 2019, sarebbero 1.050 gli studenti di origine maorese iscritti all'Università di La Réunion nel 2019.

La traiettoria di mobilità di Fayza – originaria di Passamainty, iscritta all’ultimo anno del diploma in “Servizi per l’ospitalità” (BAC Pro - Métiers d’accueil) a La Réunion – restituisce in pochi passaggi un quadro piuttosto dettagliato delle ragioni e delle difficoltà della mobilità studentesca:

Fayza : Moi je ne voulais pas partir, je voulais encore rester à Mayotte. J’ai fait de la quatrième jusqu’à la sixième à Mayotte et après quand Mayotte a commencé un peu à changer à niveau d’études et tout, c’est là que mes parents se sont concertés pour dire qu’il fallait que je parte en métropole. En 2014 je suis partie en France à Avignon à coté de Marseille, j’avais 14 ans. J’ai fait de la troisième jusqu’au lycée en France.

Paola : Et pourquoi tu es venue à La Réunion après ?

Fayza : Parce que à Mayotte il y a beaucoup de personnes de différentes origines, surtout des Comoriens, qui viennent pour faire les mêmes demandes de mêmes filières, ce qui fait qu’il y a beaucoup de demandes, après je n’ai pas trouvé forcément une place dans la filière que je voulais. [...] Vu qu’il y a plein de Comoriens qui viennent à Mayotte, en fait eux ils prennent les personnes qui ont vraiment envie de réussir et les autres ils les laissent derrière.

Ce qui fait que j’ai fait ma demande à La Réunion pour la filière « Accueil » en classe de terminale. J’ai commencé à faire mes demandes à distance, j’ai envoyé mes dossiers au rectorat de La Réunion et après ils m’ont dit de venir directement et trouver une école [...] Quand je suis venue sur place ils m’ont dit qu’ils n’ont pas eu mon dossier !! [...] J’ai attendu pour trois mois une réponse ... Ils ne m’ont jamais appelée, et donc j’étais obligé de partir à La Réunion [...] Ils m’ont dit qu’il ne faut pas faire les demandes à distance... le 2 octobre 2018 j’ai pris un vol et je suis arrivée à La Réunion. Heureusement que ma cousine habitait à La Réunion, du coup elle a cherché une école à ma place, elle est carrément allée au rectorat pour insister qu’il fallût vraiment que je trouve une école [...] j’avais des bulletins catastrophiques. Et ils ont hésité un peu avant de me prendre (Saint-Denis, marzo 2019).

Di fronte alla progressiva recrudescenza della tensione sociale sull’isola e ai limiti del sistema scolastico maorese, Fayza è stata invitata dai suoi genitori a trasferirsi presso gli zii materni in *métropole*, dove è arrivata nel 2014 all’età di 14 anni. Tuttavia il trasferimento di Fayza non portò gli effetti desiderati: tornata a Mayotte priva del diploma nel 2018, la giovane è stata obbligata dai genitori a terminare il liceo a La Réunion, installandosi questa volta presso una cugina. Come narrato da Fayza e da altre studentesse nelle sue stesse condizioni, il trasferimento del dossier dello studente da uno stabilimento all’altro comporta spesso una serie di ritardi a livello amministrativo. Questa procedura decisamente poco snella dal punto di vista burocratico, obbliga gli studenti in mobilità a iniziare con notevole ritardo il loro anno scolastico o accademico, talvolta compromettendone irrimediabilmente l’andamento.

Gli studenti maoresi a La Réunion rappresentano la categoria più mobile dell’intera comunità in mobilità: la maggior parte di essi infatti abbandona l’“isola sorella” una volta ottenuto

il diploma o la laurea triennale, chi per rientrare a Mayotte chi – più facilmente – per impegnarsi in una nuova esperienza di mobilità in *métropole* (CESER 2010). Questo aspetto ci viene confermato da Soulaïmana, uno dei “saggi” della comunità a La Réunion:

Soulaïmana : Le Mahorais quand il a obtenu son diplôme il ne va pas rester à La Réunion ! Il va partir plutôt que rester à La Réunion, contrairement aux Comoriens (Saint-Denis, aprile 2019).

La maggior parte dei liceali e degli universitari incontrati sul campo tra 2018 e 2019 sono arrivati a La Réunion da meno di cinque anni e con tutta probabilità non saranno più là nel giro di qualche anno. Tale ipotesi è retta dalle risposte ottenute alla domanda: “Dove (in che luogo) ti vedi tra cinque anni?” posta a un campione di venticinque giovani (19-27 anni), perlopiù studenti<sup>314</sup>: un intervistato su tre (33%) prospetta un trasferimento in *métropole*, mentre meno di un intervistato su cinque (19%) pensa di stabilirsi definitivamente a La Réunion. La maggior parte dei giovani incontrati (40%) immagina di ritornare a Mayotte, e solo una parte residuale (8%) si vede all'estero (Inghilterra, Canada). Alcuni di essi, come Thamarati e Fayza, si sono trasferiti sul continente a meno di sei mesi dal nostro primo incontro per proseguire gli studi; altri, come Nassim, per intraprendere una carriera all'interno delle forze armate.

« Une fois diplômés, certains pourraient revenir à Mayotte et bénéficier des transferts financiers dédiés au développement de l'île, notamment dans la fonction publique et les services. Mais il est fort probable qu'une partie importante de ces natifs, une fois diplômés, choisissent de rester en métropole, pour des raisons économiques mais aussi culturelles. Les comportements occidentaux, familiaux notamment, sont plus faciles à vivre loin de Mayotte, petit territoire dans lequel les modèles traditionnels sont encore forts et continuent de structurer la vie sociale. L'émigration contribue à l'émancipation de ces jeunes Mahorais et ces nouveaux comportements (couples mixtes, vie en couple hors mariage...) devraient, petit à petit, se diffuser parmi les natifs restés à Mayotte » (Breton *et al.* 2014).

La drammatica situazione sociale in cui versa il Dipartimento affonda le sue radici nel lungo periodo di letargia amministrativa e istituzionale caratterizzato da politiche pubbliche vaghe e deficitarie. Che la scolarizzazione di massa obbligatoria a Mayotte rappresenti un fatto piuttosto recente lo dimostrano i dati: oggi, solo il 27% degli abitanti risulta in possesso di un diploma qualificante. Tale aspetto si ripercuote sulle dinamiche occupazionali: solo un abitante su tre risulta infatti stabilmente impiegato (Thibault 2019b).

Tale stato di cose dipende essenzialmente dalle specificità religiose e culturali che rendono l'isola di Mayotte – oggi come in passato – un “Dipartimento a parte”: la presenza

---

<sup>314</sup> La domanda è stata posta da chi scrive nel corso delle interviste semi-strutturate condotte tra i giovani maoresi residenti a Saint-Denis e a Saint-Pierre (periodo novembre 2018-novembre 2019).

dell'Islam. Per almeno sei secoli<sup>315</sup>, l'unico sistema scolastico presente nell'arcipelago è stato quello coranico, il quale occupa ancora oggi un ruolo di prim'ordine nella società, anche per i maoresi in mobilità. In effetti, l'introduzione del modello scolastico "metropolitano" appare recente e piuttosto problematico<sup>316</sup>. Furono i missionari cattolici (Gesuiti, Spiritani e successivamente Cappuccini) – sbarcati a Mayotte nel 1844 – a inaugurare la prima scuola "occidentale" di Mayotte a Dzaoudzi (Petite-Terre) nel 1854. Sembra però che tali congregazioni non fossero interessate a convertire la popolazione maorese, generalmente islamizzata<sup>317</sup>; le loro attenzioni "civilizzatrici" erano destinate essenzialmente ai malgasci residenti in Grande-Terre (non musulmani) – ritenuti "recuperabili", a differenza del resto della popolazione – nonché ai figli dei coloni e agli orfani di origine africana (Eyrard 1996). Una prima scuola pubblica (laica) – inaugurata nel 1864 sempre a Dzaoudzi – accoglieva invece una decina di alunni, essenzialmente figli dei coloni metropolitani e creoli<sup>318</sup>. Nel 1898 esistevano due scuole pubbliche – una a Dzaoudzi e l'altra Pamandzi – con cinquantaquattro studenti per 12.000 abitanti (*ibidem*). Ancor peggio andò dal momento in cui Mayotte divenne una "dipendenza" del Madagascar: nel 1926, si contavano solo 150 studenti in tutto l'arcipelago delle Comore. Fino al 1950 – anno in cui venne inaugurato il primo *collège* dell'arcipelago a Moroni – tutti gli studenti erano obbligati a trasferirsi per proseguire gli studi, chi a Zanzibar (soprattutto per studi religiosi), chi in Madagascar, in particolare nelle città di Analalava, Majunga, Antananarivo e Fianarantsoa (Halidi 2018).

Con l'accesso allo statuto di Territorio d'Oltremare (1958), il sistema educativo migliorò progressivamente: il primo *collège* a Mayotte vide la luce nel 1963 a Dzaoudzi (Blanchard 2007; Legard 2012); nello stesso anno aprì le sue porte il primo liceo di Moroni (Halidi 2018). Tuttavia, tra anni Cinquanta e Sessanta, il tasso di scolarizzazione nell'arcipelago rimase molto basso (tra 10% e 15%); fu solo a partire dagli anni Settanta che si verificò un balzo importante, conseguenza dell'apparizione delle prime scuole elementari anche nelle zone rurali (Halidi 2018): nel 1975 il tasso di scolarizzazione nell'arcipelago toccò il 36% (30% a Mayotte) (Eyrard 1996),

---

<sup>315</sup> L'Islam era già presente a Mayotte all'alba del primo millennio a seguito dell'arrivo dei commercianti arabi provenienti dal Golfo Persico, Oman e Hadramaout. Tuttavia una vera e propria opera di proselitismo è stata compiuta dagli Arabi Shirazi – provenienti dall'antica Persia – tra XIV e XV secolo (v. § 2.2.1).

<sup>316</sup> Sulla difficile integrazione del modello scolastico repubblicano a Mayotte rimando alla recente pubblicazione di Issouf Saïdou (2019).

<sup>317</sup> Solo i religiosi di Saint-Joseph-de-Cluny chiesero espressamente di andare a Mayotte dal 1846, è a loro che si deve la costruzione della cappella di Saint-Michel a Dzaoudzi nel 1894. Lo stesso ordine fondò uno stabilimento a La Réunion, "La Renaissance", in cui venivano formati i giovani *Sakalava* di Nossi-Bé (1841-1846) e i figli di alcuni notabili maoresi. Le Sorelle di Saint-Joseph-de-Cluny prodigarono cure ospedaliere a Dzaoudzi, fino all'arrivo delle infermiere civili all'inizio del XX secolo (Eyrard 1996, Denis 2010).

<sup>318</sup> A Mayotte sono definiti *Creoli* i discendenti dei coloni e degli amministratori riunionesi, nonché gli originari di Sainte-Marie (Madagascar), anch'essi con legami di discendenza riunionesi.

Fino alla fine degli anni Settanta, furono davvero pochi i maoresi a poter proseguire gli studi fuori dall'isola:

Mohamed: Avant 1976, avant la séparation de Mayotte et des Comores on ne pouvait pas avoir un Mahorais accéder aux études supérieures, parce que les Comores bloquaient automatiquement, du coup, ce qu'a fait que Mayotte se révoltait pour se détacher des Comores. Mayotte était considérée comme un grenier [...] les bureaucrates, les intellectuels comoriens et anjouanais qui s'approprient des terres mahoraises.

Et à l'époque les jeunes qui pouvaient accéder aux études se sont ceux qui avaient les parents qui travaillent pour les Comores, qui étaient pro-comoriens, ce sont ces enfants-là qui avaient accès aux études. D'ailleurs ce sont ces jeunes-là qui aujourd'hui ont le pouvoir à Mayotte. Ils ont eu les moyens pour le faire étudier parce qu'ils étaient pro-comoriens, mais sinon non. Et au jour d'aujourd'hui, il y a beaucoup de ingénieurs mahorais mais ils ne sont pas pour retourner à Mayotte, ils sont restés ailleurs. Il y a eu une campagne de sensibilisation en 1998, eeh en 1989, puis en 1991 pour sensibiliser justement tous les jeunes mahorais pour retourner (Saint-Denis, gennaio 2019).

A Mayotte, la scolarizzazione rimase a lungo un privilegio riservato ai figli maschi (Denis 2017): solo il 38% dei 2.884 studenti maoresi nel 1973 erano di sesso femminile, appartenenti essenzialmente a classi sociali agiate e urbane (Eyrard 1996). Ancora oggi, le famiglie residenti nei villaggi rurali (*en brousse*) si mostrano più reticenti nell'inviare le proprie figlie a scuola, sia per questioni legate all'insicurezza dei lunghi tragitti da percorrere per raggiungere la struttura, sia per i forti pregiudizi nei confronti della scuola francese cristallizzati nell'immaginario collettivo maorese.

A Mayotte, dove l'Islam costituisce ancora il “cemento vivo della società” (Denis 2017: 146), frequentare la scuola della Repubblica ha significato fino a poco tempo fa – e in un certo senso ancora oggi – frequentare una scuola cattolica o, detto in altri termini, tradire la fede islamica. La comparsa tardiva del sistema scolastico<sup>319</sup> ha certamente contribuito a preservare il ruolo cruciale svolto dalla scuola coranica (*shioni*), per molte generazioni il solo luogo di istruzione e formazione<sup>320</sup>. Di fatto, la scuola coranica continua a detenere il primato dell'educazione dei fanciulli, essendo frequentata dal 70% dei bambini tra i 3 e i 6 anni e dal 90% dei bambini tra 7 e 10 anni (Marie *et al.* 2017). Qui la concezione locale della “persona alfabetizzata” differisce profondamente da quella occidentale: l'istruzione di un allievo (*mwana shioni*) si fonda sulla conoscenza dell'arabo e della condotta civile/religiosa. Sono questi gli elementi che gli consentiranno di essere accettato, riconosciuto e rispettato dalla comunità. Al suo

---

<sup>319</sup> Se il primo liceo di Mayotte è stato inaugurato nel 1980, è stato necessario attendere il 1993 per l'apertura della prima scuola materna e addirittura il 1999 per la creazione del primo istituto tecnico superiore (BTS) (HCÉRES 2020).

<sup>320</sup> « Les enfants restants socialisés collectivement au sein du village, certains étant confiés quelques années à un maître traditionnel » (Blanchard 2007).

opposto c'è il *nyombe* ("bue"), l'analfabeta che non ha frequentato la scuola coranica: è l'insegnamento impartito dal maestro coranico (*fundi wa shioni*) – responsabile dell'educazione civile/religiosa dei bambini – a forgiare dei buoni musulmani (e quindi dei buoni cittadini). In effetti, il *fundi wa shioni* alterna sessioni di recitazione del Corano ad attività di gruppo volte a trasmettere i principi base della convivenza (rispetto delle gerarchie sociali, obbedienza, senso di responsabilità condivisa e di solidarietà, piena padronanza di sé e delle proprie pulsioni, ecc.) ai fini dell'omologazione sociale.

Essere alfabetizzati – tramite la scuola coranica – non costituisce un'esigenza solo terrena, del mondo "di qua" (*duniani*): essa riveste un'importanza soprattutto escatologica, nel mondo "dell'aldilà" (*kiyamani*), in quanto un analfabeta non può essere considerato pienamente musulmano (Blanchy-Daurel 1990: 121). Con l'avvento del consumismo e la comparsa di stili di vita esogeni, i maoresi si sono trovati a fare i conti con una progressiva trasformazione del concetto di riuscita sociale nel mondo "di qua": l'alta considerazione di cui godono a livello locale alcune professioni tipicamente "occidentali" (avvocato, funzionario, medico, ecc.), ha contribuito a incanalare sempre più studenti verso percorsi di formazione laica, nonostante i dubbi e le perplessità nutrite dalla maggior parte delle famiglie. I genitori si augurano infatti che i figli "riescano" in entrambi i sistemi – laico e religioso – sebbene questi non appaiano del tutto compatibili (v. Capitolo 9). La rilevanza dei valori musulmani rispetto alla prospettiva laica dell'istruzione ha così incoraggiato gli insegnanti – laici e confessionali – a imbastire un dialogo tra scuola della Repubblica e scuole coraniche finalizzato alla coeducazione e alla pacifica coabitazione tra universi significanti. Nonostante tali recenti tentativi di sintesi tra i due sistemi educativi nella formazione contemporanea, la scuola repubblicana avanza ancora a stenti rispetto alle necessità di valorizzazione della cultura arabo-musulmana, nonché delle lingue minoritarie utilizzate quotidianamente (*shimaore* e *kibushi*). Appare così piuttosto sconvolgente che la conoscenza scritta e orale della lingua araba, dopo aver retto per secoli l'autorità tradizionale di *fundi* e *cadi* – gli eruditi della società maorese – non appaia oggi apprezzata quale risorsa prestigiosa (Mahtout 2017). Un mancato riconoscimento che contribuisce senza dubbio a esacerbare le fratture tra i due sistemi educativi e i rispettivi principi.

Questa separazione tra le sfere della conoscenza contribuisce fortemente a quella frattura identitaria interiore esperita in particolar modo dalle più giovani generazioni. Oggi, complice la forte mobilità giovanile, si osserva una lenta ma graduale disaffezione all'educazione coranica, sebbene pare che, alla fase di allontanamento adolescenziale ne segua una di ritorno in età adulta (Vidal 2010: 80). Il motivo principale di tale disancoramento sarebbe l'irruzione massiva di nuovi assi valoriali che Sophie Blanchy-Daurel (1990: 67) ha sintetizzato attraverso l'espressione "le

bureau et les champs” o “le crayon et le *shombo*<sup>321</sup>”: la matita contro il machete, il mito alle radici della nuova classe media maorese. Possedere un lavoro d’ufficio, ben retribuito, magari nella pubblica amministrazione è il desiderio che gran parte dei genitori nutre per i propri figli. Nel 2018, solo un abitante su tre (32%) possedeva un lavoro, una cifra pari a meno della metà di quella registrata in *métropole* (66%). Una buona parte dei lavoratori maoresi (15%) risultava impiegata all’interno della pubblica amministrazione, che – in meno di dieci anni – ha raddoppiato i posti a disposizione: dei 13.200 posti di lavoro creati tra 2009 e 2018, ben 8.400 rimandano alla funzione pubblica (Fleuret, Paillolle 2019). Da qualche anno sembra però che la pubblica amministrazione non rappresenti più il principale datore di lavoro a Mayotte, il suo primato è stato scalzato dal crescente numero di posti di lavoro creati da imprese private (Fleuret, Jonzo 2019). Al di là dell’accesso ad una posizione professionale privilegiata, il lavoro di ufficio è generalmente ricercato in quanto il salario a cui dà accesso permette ai singoli di investirsi pienamente nelle obbligazioni familiari e sociali, a differenza dell’ormai deprecato e raramente redditizio lavoro nei campi.

Come in Francia e nel resto del mondo, il diploma a Mayotte gioca un ruolo cruciale per concorrere professionalmente, tuttavia il suo possesso non comporta automaticamente l’accesso a un impiego ben retribuito, dinamica che non dipenderebbe soltanto della limitata offerta nel mercato del lavoro. La spendibilità dei diplomi sembra infatti dipendere soprattutto dall’origine sociale dell’individuo, o meglio, della cerchia familiare di appartenenza: detto in altre parole, la scuola rappresenta difficilmente un ascensore sociale in una società solcata da profonde gerarchie e disuguaglianze<sup>322</sup>.

Lo sforzo budgetario statale destinato a Mayotte è stato e resta nettamente inferiore a quello degli altri Dipartimenti<sup>323</sup>: per fare un esempio, nel 2014 la spesa pubblica per alunno a Mayotte si attestava a 4.132 euro all’anno, contro i 7.760 euro per gli alunni metropolitani. Alla carenza di classi si aggiunge quella di insegnanti e di personale scolastico, insufficienti a rispondere ai bisogni educativi dei giovani studenti. È per tali ragioni se, nel complesso, la popolazione mostra un basso livello di qualificazione e un forte tasso di analfabetismo: nel 2016, solo il 40% della popolazione risultava scolarizzata (7% nel 1973) tuttavia un terzo della stessa veniva indicata come analfabeta (le donne in misura maggiore degli uomini) in quanto non in grado di padroneggiare la base scritta del francese. Tale situazione accomunerebbe in realtà il 58% della popolazione dell’isola (Bonin 2017b). Una scarsa o insufficiente padronanza della

---

<sup>321</sup> Lo *shombo* è un arnese simile a un piccolo machete utilizzato per il lavoro nei campi.

<sup>322</sup> Questo aspetto viene ripreso e approfondito nel Capitolo 10.

<sup>323</sup> Anche a livello comunitario, nella ripartizione dei fondi strutturali destinati alle Regioni Ultraperiferiche, Mayotte beneficia di una quota decisamente inferiore rispetto alle altre RUP, nonostante presenti drammatici indicatori socio-economici. Per approfondimenti sui limiti e gli effetti della “rupeizzazione” di Mayotte v. Pongérard-Payet 2015.

lingua francese e serie difficoltà nei ragionamenti matematici costituiscono i principali limiti alla riuscita scolastica degli studenti maoresi: nel 2009, solo il 21% degli studenti afferenti alla classe CE2 (equivalente alla terza elementare in Italia) presentavano una buona capacità di lettura e il 23% una buona padronanza delle operazioni matematiche di base, contro una media nazionale del 75% (*ibidem*)<sup>324</sup>. Queste forti disparità non dipenderebbero soltanto da politiche sociali differenziate, e quindi da investimenti disomogenei, ma sarebbero fortemente influenzate dalle deflagrazioni sociali (scioperi, cortei, barricate, scontri, ecc.) che periodicamente scuotono il Dipartimento. In un crescendo di instabilità e insicurezza, le manifestazioni di malessere sociale minerebbero al normale svolgimento dell'anno scolastico, causando un ritardo nella preparazione degli studenti rispetto agli omologhi metropolitani. Di questo avviso è Tafara Houssaïni Assani, presidente di *Émanciper Mayotte*, un'associazione creata nel 2017 a Mamoudzou, volta a sostenere la mobilità degli studenti maoresi, valorizzarne il talento e favorirne l'inserzione, contribuendo allo sviluppo locale. Ho avuto la possibilità di confrontarmi con Tafara in più di un'occasione, a Mayotte e a La Réunion, e in una di queste mi fece partecipe della sua personale visione dei limiti del sistema educativo maorese:

Tafara: Qu'est-ce qu'il se passe à Mayotte ? Dans le système français du CPE au Terminal il y a 12 ans de scolarité : tous les ans à Mayotte on a au moins une grève, donc qui fait sa scolarité à Mayotte a perdu 2 mois de scolarité chaque année. [...] et en total un ans et demi de cours en moins par rapport à ceux qui vivent en métropole. Donc quand il arrive en métropole, il se rend compte qu'il a un niveau... il lui manquent presque 2 ans. Et comme la langue mahoraise n'est pas proche du français... Qu'est-ce qu'il se passe ? Que sur 100 jeunes qui partent en métropole, 93% échouent en première année. Parce qu'ils ne sont pas préparés, leur niveau est très faible par rapport à la France, ils ne parlent pas français, ils parlent une langue qui est proche du français, mais ce n'est pas le français, et en plus, ils se rendent compte que la culture est différente de celle qu'ils ont toujours connue à Mayotte (Passamainty, aprile 2019).

Ancor più precaria appare quindi la situazione dagli studenti interessati a intraprendere un percorso universitario. Creato nel 2011, il Centro universitario di formazione e di ricerca (CUFR) di Mayotte – l'unico stabilimento universitario dell'isola, sito nel comune di Démbeni – ha accolto nell'anno 2019 ben 1.532 studenti<sup>325</sup>, di cui 360 a livello Master/specialistico (HCÉRES 2020). In soli sette anni, il numero degli studenti è più che triplicato (578 studenti iscritti all'inaugurazione nel 2012): una progressione considerevole tenuto conto della carenza di locali che limita fortemente la capacità di accoglienza del centro.

---

<sup>324</sup> A titolo comparativo, gli altri Dipartimenti francesi d'oltremare presentavano nello stesso periodo le seguenti percentuali: Guyana 31% (francese) e 34% (matematica); La Réunion 63% (francese) e 51% (matematica); Guadalupe 61% (francese) e 59% (matematica); Martinica 68% (francese) e 63% (matematica) (Bertile 2017).

<sup>325</sup> Da notare come il CUFR presenti un alto tasso di femminilizzazione: le studentesse rappresentavano il 68% degli iscritti nell'anno 2017 (HCÉRES 2020).

In un primo momento, l'Università di La Réunion – in pieno esercizio dal 1° ottobre 1982 e, di fatto, *la seule université française et européenne de l'Océan Indien* (HCÉRES 2019) – ha rappresentato il partner privilegiato, ma mai esclusivo, del CUFR Mayotte. “Centro universitario” e non ancora “Università”, il CUFR Mayotte non è infatti autorizzato a rilasciare diplomi nazionali, i quali vengono emessi sotto la responsabilità di un'Università associata, tra cui Aix-Marseille, Montpellier, Montpellier 3, Nîmes, Rouen e La Réunion<sup>326</sup> (Sermet 2012). Tra 2019 e 2020, il sistema educativo a Mayotte ha subito un'importante revisione dettata dalla necessità di trasformare il vice-rettorato accademico in un rettorato in pieno esercizio, nonostante la carenza drammatica di aule, materiali informatici, nonché la totale assenza di trasporti pubblici<sup>327</sup> e residenze universitarie che sostanzialmente rendono il CUFR un'università di secondo ordine (HCÉRES 2020). Questa impressione è amplificata dal fatto che le filiere strategiche volte a favorire lo sviluppo socio-economico locale non sono presenti al CUFR (nello specifico il polo scientifico-tecnologico e delle scienze sociali) e che i posti a disposizione nei corsi di laurea triennale in Diritto e in Amministrazione economica e sociale – le due filiere più richieste a Mayotte – sono soltanto 160 all'anno.

Tara (classe 1997, a La Réunion dal 2016) : Il y a la licence de Géographie là-bas. Mais juste la licence, après pour le Master il n'y a rien. [...] Je voulais rester à Mayotte, avec ma famille... (Saint-Denis, novembre 2019).

L'offerta formativa (professionale e accademica) ancora piuttosto limitata – per disponibilità di posti, vista la domanda in esponenziale crescita, e per ventaglio di corsi, soprattutto per i diplomi di laurea magistrale – nonché i sempre maggiori aiuti alla mobilità, spinge sempre più studenti (generalmente i più abbienti) a partire in mobilità per la formazione – lasciando così banchi vuoti per gli studenti comoriani, bloccati sull'isola in quanto privi di visto:

Yaya : Mais en fait le problème à Mayotte est qu'il y a trop de monde, il y a beaucoup de gens qui demandent d'entrer à l'université... (Saint-Denis, marzo 2019).

Laini : Ils favorisent ceux qui ne peuvent pas partir... ceux qui ont un titre de séjour d'un an ne peuvent pas partir de Mayotte mais ils peuvent s'inscrire à l'université. Les comoriens, les malgaches... (Saint-Denis, marzo 2019).

Roukia : J'avais entendu dire que les Comoriens, les étrangers, ils payent plus cher pour aller à l'université à Mayotte, du coup on les privilèges plus que les

---

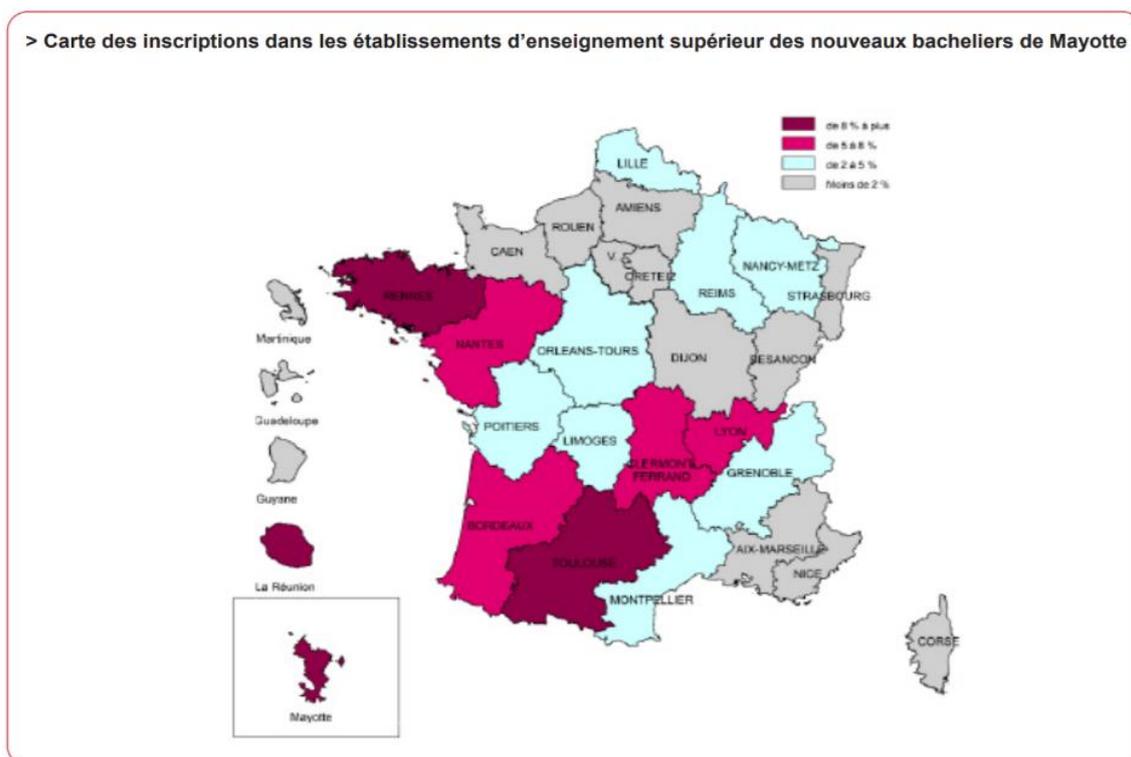
<sup>326</sup> Oggi, il legame tra l'Università di La Réunion e il CUFR Mayotte interessa esclusivamente il Dipartimento di Scienze dell'Educazione e riguarda, più precisamente, gli insegnamenti dell'*Institut national supérieur du professorat et de l'éducation* (INSPE) di La Réunion che sovrintende alla formazione degli insegnanti a Mayotte.

<sup>327</sup> Un sistema di trasporto è stato di recente messo a disposizione degli studenti ma presenta ancora numerosi limiti, soprattutto per chi percorre lunghe tratte ed effettua dei cambi lungo il percorso. Inoltre, dopo le ore 18 a Mayotte diventa quasi impossibile trovare un *taxibrousse* (minivan privati abilitati al trasporto di persone) o altri mezzi di trasporto.

Mahorais qui ne payent rien pour étudier là-bas parce que nous justement on peut partir, alors qu'eux n'y arrivent pas... Et ils mettent nos dossiers en bas et ils prennent les dossiers des étrangers... Mais après si on part c'est aussi pour regarder quelque chose d'autre. Parce qu'on n'a pas aussi de choix d'études à Mayotte, mais moi je connais des copines qui sont restées là-bas parce que c'est la famille... la famille n'arrive pas à supporter de les voir partir... (Saint-Denis, marzo 2019).

Va detto che, nel 2017, il 30% degli studenti iscritti ad un corso di laurea triennale era di nazionalità straniera<sup>328</sup>: 286 comoriani, 14 malgasci e 7 di altri paesi africani. Nel 2018, gli studenti nativi di Mayotte hanno manifestato il proprio malcontento rispetto alla decisione del vice-rettorato di accettare le domande di pre-iscrizione all'università (*Parcoursup*) inviate da candidati stranieri, una buona parte dei quali non in possesso della documentazione necessaria per l'iscrizione. Tale decisione sembra aver prodotto un'automatica riduzione, sebbene provvisoria, dei posti disponibili al CUFR e costretto molti neodiplomati a lasciare il Dipartimento per proseguire gli studi. Tra le mete principali degli studenti universitari figurano: La Réunion, Toulouse, Rennes, Bordeaux, Nantes, Clermont-Ferrand e Lyon (**Figura 12**).

**Figura 12:** Distribuzione dei maoresi neo-diplomati per iscrizione a università o istituti d'istruzione superiore (A.A. 2019/20)



Fonte: « L'éducation en chiffres. Mayotte 2019/2020 ». Rectorat de Mayotte Rédaction & statistiques, Service Statistique Académique.

<sup>328</sup> Negli altri Dipartimenti francesi d'oltremare, la presenza di studenti universitari di origine straniera si aggira attorno al 3% (HCÉRES 2020).

In effetti, sembra che la mobilità per gli studenti maoresi intervistati a La Réunion sia più subita che ricercata. Un buon numero di intervistati non esita ad affermare che avrebbero preferito continuare gli studi a Mayotte ma – complice la limitata capacità del CUFR e la situazione sociale in progressiva degradazione – hanno preferito dare ascolto alle sollecitazioni dei genitori e proseguire gli studi fuori dall'isola:

Kaila (classe 1999, a La Réunion dal 2017) : Moi, je ne voulais pas partir, mais avec les résultats de l'APB (Admission Post Bac) c'était l'université de La Réunion qui m'avait prise. Du coup j'ai dû accepter, et j'en ai parlé à mes parents... (Saint-Denis, marzo 2019).

Come accennato nel caso di Fayza, la domanda di trasferimento richiede spesso alcuni mesi prima di essere accettata, un'inerzia burocratica che ricade direttamente sugli studenti costretti a iniziare il proprio anno scolastico o accademico con notevole ritardo rispetto ai loro compagni riunionesi.

Naila : Je suis arrivée en septembre, presque un mois de retard ! Les autres avaient déjà commencé... (Saint-Denis, novembre 2019).

La mobilità per gli studenti maoresi costituisce la sola via di fuga alla carenza di investimenti e al sovraffollamento che incidono fortemente sulla qualità dell'istruzione. Nel 2015, solo il 39% degli studenti iscritti in classe *terminale* (corrispondente al 5° anno delle superiori) ha conseguito il diploma, contro una media nazionale del 78% (Bertile 2017).

« L'objectif premier des lycéens mahorais est de partir étudier en métropole, à la Réunion ou à l'étranger [...]. De fait, le Conseil départemental offre une aide financière aux jeunes qui partent étudier à l'extérieur de l'île, aide que l'État, par l'intermédiaire de l'agence de l'outremer pour la mobilité (Ladom) complète pour les étudiants qui partent poursuivre leur cursus en métropole. *A contrario*, aucune aide financière spécifique, hormis les bourses de l'enseignement supérieur, n'est proposée aux mahorais qui étudient sur l'île » (HCÉRES 2020).

Da ormai un decennio, gli studenti maoresi si attestano quali primi clienti di LADOM: nel 2018, sono stati 11.357 gli studenti maoresi ad aver beneficiato del “passaporto mobilità” (41% sul totale dei DOM) che dà diritto al rimborso totale delle spese di viaggio, nonché a una piccola borsa di studio (circa 500 euro al mese, a seconda del reddito familiare). Nonostante ciò, la maggior parte degli studenti intervistati a La Réunion dichiara di essere partito “allo sbaraglio”, in quanto non informati dell'esistenza di dispositivi di aiuto alla mobilità:

Yaya: Alors déjà moi je suis partie à l'aveugle. Moi j'entendais des personnes qui parlaient qui disaient que n'étais pas facile mais je me suis dit « Vas-y, on part ! », et j'ai décidé de partir toute seule, de venir à La Réunion toute seule. C'est moi qui a décidé de partir. A la base j'habitais chez un membre de ma famille mais après j'ai pris un appartement pour moi toute seule. Ça fait un an que j'habite toute seule (Saint-Denis, marzo 2019).

---

Paola: Avant de partir, étiez-vous au courant de l'existence de dispositifs d'aide à la mobilité et à l'étude (bourse, logements...)?

Kaila: Non, je les ai connus après. [...] Ils ne nous informent pas. C'est seulement au deuxième semestre que j'ai su qu'il y avait ça (Saint-Denis, marzo 2019).

Laini: Oui, c'était le même pour moi (Saint-Denis, marzo 2019).

Gli studenti che per diverse ragioni (redditi familiari elevati, domanda inoltrata in ritardo, ecc.) non possono beneficiare di un alloggio presso la residenza universitaria (CROUS), trovano una sistemazione – perlopiù provvisoria – presso parenti o conoscenti già residenti a La Réunion, aspetto che spesso contribuisce più a complicare la loro inserzione che a facilitarla.

Kaila : Mon père n'était pas trop d'accord. Ma mère était d'accord. Mais après il y avait un souci en fait au niveau de logement. Parce que je n'avais fait demande de logement, du coup je sortais de Mayotte mais je ne savais pas où héberger. Donc là j'étais pleine de question : Est-ce que je pars ? Chez qui ? ... Après aussi ma grand-mère n'était pas trop d'accord, elle voulait que je reste à Mayotte, parce qu'elle avait une vision des choses que quand tu partes c'est dur les études... Il y a un cousin qui est ici, elle m'a dit que pour lui c'était difficile et qu'il n'a pas réussi à terminer la licence et du coup elle me conseillait de rester.

Mais quand j'ai vu que je n'avais plus de choix, que je devais partir pour les études, j'ai dit « je pars quand même, je vais tenter, on ne sait jamais ». Donc après j'en ai parlé avec ma maman et chez elle c'était ok. Mais mon père et ma grand-mère ... J'ai fait quand même les démarches pour l'inscription ici et on a réussi à trouver quelqu'un ici mais c'était du côté de ma mère, c'était un oncle à elle qui habite au Port. Du coup je devais partir chez lui, en sachant que lui en fait il habite seul... Et du coup mon père et ma grand-mère n'étaient pas d'accord. Mais il n'y avait pas alternatives. Donc je suis partie chez lui. Mais il n'était pas chez lui, il était à Madagascar, donc il m'avait donné des contacts en fait, des personnes qui m'ont récupérée à l'aéroport et m'ont amenée au Port. Donc je suis arrivée et là en fait je suis resté chez une voisine jusqu'à mon oncle est rentré. Parce que déjà je ne connaissais rien et de rester toute seule dans la maison ... Il était mieux que je reste avec eux (Saint-Denis, marzo 2019).

Se già l'installazione presso un parente può risultare problematica (ulteriore ripartizione dello spazio domestico, presenza di bambini, ecc.), chiedere ospitalità ai vicini di un parente temporaneamente assente può davvero compromettere non soltanto il progetto di mobilità, ma il benessere psico-fisico del giovane. Non solo, queste soluzioni abitative contribuiscono a produrre una percezione distorta della vita a La Réunion, spesso ripiegata e focalizzata unicamente sul gruppo familiare. Tali imprevisti, meno rari di quanto si pensi, giustificano di fatto le resistenze manifestate da alcuni genitori, spesso contrari alla mobilità dei figli.

Laini: Dans un premier moment c'était difficile de partir, mes parents ils n'étaient pas trop pro, parce que j'ai des grand-sœurs qui sont parties en métropole et du coup par rapport aux difficultés qu'elles ont rencontrées mes parents ne voulaient

pas que moi je parte. Ils voulaient que moi je reste avec eux et que je vais à l'université à Mayotte pour que je puisse continuer mes études, mais sauf que moi j'avais envie de partir, j'ai envie de voir autre chose que Mayotte, et comme ça, ça va me permettre de changer d'opinion sur une vision que j'avais... Et du coup j'ai décidé de partir et mes parents m'ont dit « Bon, si tu partes tu vas à La Réunion parce que c'est à côté et puis au cas où tu as besoin... » ils sont là et tout, et puis quand je suis arrivée ici il y avait ma sœur, ma grand-sœur qui était là l'année dernier, du coup je n'avais pas trop de difficultés à m'adapter à l'environnement parce qu'elle me montrait et tout... On avait notre appartement, on habitait ensemble, elle me disait tout ce que je devais faire, [...] on arrivait à nous gérer nous-mêmes. J'ai des tantes ici mais c'est des tantes avec lesquelles je n'ai pas trop de relations, quand elles étaient à Mayotte on ne parlait pas très souvent... (Saint-Denis, marzo 2019).

Il desiderio di cambiare prospettiva e affacciarsi su nuovi orizzonti accomuna la maggior parte dei giovani intervistati a La Réunion nel corso della ricerca. Un altro aspetto ad accomunarli è rappresentato dagli innumerevoli problemi che sorgono generalmente quando, privi di mezzi e di alternative, questi giovani in mobilità si trovano obbligati a cercare ospitalità presso un parente. Quello di Safira (classe 1996) rappresenta per esempio un caso estremo – in negativo e purtroppo non eccezionale – delle conseguenze disattese provocate dall'installazione presso un familiare:

Safira: Je n'avais que 18 ans quand je suis arrivée ici au mois de novembre 2014. C'était au milieu de l'année scolaire [la scuola non ha accettato la sua domanda di ammissione al BAC Pro, *ndr*]. Ma tante paternelle ici [sorella della zia residente a Mayotte che l'ha incoraggiata a partire, *ndr*] au début elle était d'accord que je vienne ici parce qu'elle a des enfants ... Donc pour un an je ne suis pas partie à l'école, j'ai cherché une formation, j'ai galéré. Après j'ai fait mes trois ans de parcours BAC Pro en « Service aux personnes et au territoire », ça touche tous ce qui est enfance, personnes âgées... En pendant la formation j'ai vraiment galéré franchement. Ma famille à Mayotte, mes parents ne travaillent pas... ils n'ont pas trouvé des ressources pour financer mes études. J'étais chez ma tante mais chez elle c'était aussi compliqué ...

Paola : Pourquoi ? Pour les enfants ?

Safira : Oui, mais c'était surtout parce qu'elle avait des problèmes avec son mari, et tout ça... Quand je pense à mon parcours je dis « Putain, mais je suis vraiment ... je suis fière de moi ! ». J'ai vraiment subi des moments vraiment difficiles que j'étais traumatisée, j'en pouvais plus... je ne sais pas comment t'expliquer. J'avais des problèmes avec elle, du coup pendant mon deuxième année ... je suis partie chez ma cousine. Quand je suis partie chez ma cousine [figlia di un'altra zia, diversa da quella che la ospitava, *ndr*] c'était parce que la situation chez ma tante c'était vraiment aggravée...

Paola : Est-ce qu'elle t'obligeait à faire les ménages dans la maison ?

Safira : Non, en fait, en gros, je t'explique, quand mon ton... le mari de ma tante, lui avant était en prison, pour la raison qu'il avait essayé de violer un enfant de 5 ans. Après je suis venue ici parce que je savais qu'il n'était pas là (à la maison). Parce que si je savais qu'il était déjà à la maison je ne serai jamais venue, mais vu qu'il était en prison ... Mais après un an de mon arrivée il est sorti ! Et quand il est arrivé à la maison il a commencé à m'envoyer des messages. Il avait pris

mon numéro sur le téléphone de sa femme. Et il m'envoyait des messages « je veux te voir la nuit » et de trucs comme ça...

Paola : Et tu ne pouvais pas dire cela à ta tante ?

Safira : Franchement je ne pouvais pas, j'avais peur. J'avais peur de créer des problèmes. Et ma tante... je voyais qu'elle a changé envers moi [...] J'étais obligé de mentir. Je ne mangeais plus chez elle, je mangeais dehors, un bout de pain. Je n'osais pas manger chez elle et elle ne me demandait pas des explications.

Dans ma tête je me disais « je ne connais personne pour ... ». Et j'avais aussi peur de ma mère, de mes parents en fait. Mais, moi j'en pouvais plus et du coup j'ai décidé de montrer tous les messages à ma cousine et elle m'a dit « Mais il faut que tu sortes de là-bas tout de suite ». Le soir même on est parties chercher mes trucs.

Maintenant ça va. Mes parents sont fiers de moi. Je suis en train de faire un BTS en « Economie sociale et familiale », moi je suis toujours dans l'économie, je calcule tout ! Et après j'adore la famille... (Saint-Denis, maggio 2019).

La violenza domestica – nonché l'abuso sessuale da parte di un familiare adulto – rappresenta ancora oggi uno dei tabù della società maorese, condiviso con quella riunionese e da molti altri Oltremare<sup>329</sup>. Un primo studio dedicato al tema della violenza coniugale a Mayotte è stato pubblicato recentemente da Dupray (2017), tuttavia lo stesso tace a proposito degli stupri su minore in ambito domestico, tema abordato più dalla narrativa locale (romanzi, opere teatrali)<sup>330</sup> che dalle scienze sociali. È da segnalare però l'iniziativa di Saïrati Asimakou, una giovane maorese che ha di recente rotto il silenzio che circonda il tema degli abusi sessuali domestici a Mayotte, prima offrendo la propria testimonianza attraverso un video diffuso su Facebook nel gennaio 2019 e, successivamente, creando una pagina sullo stesso social media chiamata *Souboutou Ouhédzé Jilaho – Ose libérer ta parole*. La missione di questa pagina è raccogliere e dare ascolto alle storie di uomini e donne vittime di violenza e/o incesto a Mayotte, spesso non creduti, smentiti e comunque messi a tacere dal resto della famiglia per evitare che questioni imbarazzanti possano valicare le mura domestiche e diventare di dominio pubblico.

Tra le narrazioni raccolte, l'esperienza vissuta da Safira rappresenta certamente un caso limite e molto suggestivo, che però si rivela utile ai fini della testimonianza, fornendo una prova tangibile della precarietà, dell'insicurezza e del senso di impotenza che uno studente in mobilità potrebbe trovarsi ad affrontare, anche – se non soprattutto – quando ospitato da parenti.

Le difficoltà di adattamento al nuovo contesto – istituzionale e familiare – unite alle carenze formative (scarsa padronanza della lingua francese e competenze matematiche lacunose)

---

<sup>329</sup> Stando ai dati diffusi nel 2020 dal *Ministère de l'Intérieur*, tra le Regioni più interessate dalla piaga sociale del femminicidio si classificano alle prime posizioni ben quattro Oltremare, rispettivamente Guyana francese, Nuova-Caledonia, Polinesia francese e Martinica. v. « Étude nationale relative aux morts violentes au sein du couple en 2019 » (<https://www.interieur.gouv.fr/fr/Actualites/Communiqués/Étude-nationale-relative-aux-morts-violentes-au-sein-du-couple-en-2019>).

<sup>330</sup> v. Jaomanoro 2006; Martial 2006; Attoumani 2015.

che gli studenti maoresi continuano a trascinarsi a causa di una tarda e approssimativa scolarizzazione, contribuiscono fortemente al fallimento dei progetti di mobilità scolastica dei giovani maoresi fuori dal Dipartimento (Ali Nassabia 2019).

« On enregistre un échec scolaire massif de la part des étudiants mahorais en métropole ou à La Réunion. Cette mobilité est jugée psychologiquement et matériellement difficile à supporter »<sup>331</sup>.

Non è un caso se il 78% degli studenti maoresi a La Réunion abbandona l'università nel corso del primo anno<sup>332</sup>: questo tasso risulta ancora più elevato – il 91% non arriva a iscriversi al secondo anno – per coloro che hanno deciso di proseguire gli studi in *métropole* (HCÉRES 2020). Al ritardo nella preparazione vanno aggiunte poi le difficoltà di adattamento e il peso dello stigma, avvertito in particolar modo tra gli studenti universitari, anche tra quelli residenti a La Réunion da ormai diversi anni:

Naila : Justement le problème se situe à niveau universitaire. Je pense qu'on partage tous le même avis. C'est que on se sent un petit peu rejetées, un petit peu exclues. C'est comme s'il y a des communautés en fait, c'est rare de trouver des Mahorais ici avec des Réunionnais. On est toujours ensemble parce que on ne se sent pas... appelées par les autres. Même quand on doit faire des groupes (de travaille en classe), là on se sent obligées de se mettre avec les autres mais l'intégration à l'école est très très difficile, parce que déjà le niveau de connaissances est nettement différent : à Mayotte nous avons un niveau plus bas, pour ne pas dire médiocre, et ils ont appris beaucoup des choses comparé à nous. Du coup, nous on se sent un peu mal. On a l'impression d'avoir beaucoup de retard, cela fait la peur de parler en classe, d'y participer, parce que on a peur d'être justement... que le gens se mettent contre nous et disent « eh mais ça [...] ils sont incultes », donc on reste sur notre petit coin, on est discrets, et quand on voit des profs qui sont plus avenant avec nous alors nous nous nous s'ouvrons à eux et on dit tout. C'est surtout à l'école qui se passe comme ça.

Roukia : Dans la classe des fois on le remarque... ce n'est pas dit directement mais on le voit... on le voit qu'ils nous regardent. Il y a quand même des groupes... mais tout le temps on remarque le clan mahorais, le clan réunionnais...

Naila : Ou le clan zoreil, ou le clan Erasmus... (Saint-Denis, novembre 2019).

---

<sup>331</sup> Rapport sur la création du Centre universitaire de formation et de recherche de Mayotte. Enjeux et perspectives, luglio 2011 (Sermet 2012).

<sup>332</sup> Mentre gli studenti universitari rimasti a Mayotte presentano un tasso di insuccesso leggermente inferiore (71% di fallimenti nel passaggio da L1 a L2) rispetto a quello registrato dai loro colleghi trasferitisi a La Réunion o in *métropole* (HCÉRES 2020).

### 6.2.3 ACCOMPAGNAMENTO, ADATTAMENTO E FORMAZIONI ALTERNATIVE

Quanto la vita di uno studente maorese fuori dal Dipartimento di origine possa essere dura e necessiti di un accompagnamento formale non lo dimostrano soltanto gli stralci di intervista qui riportati ma purtroppo la cronaca nera: nel novembre 2015, El Anfani Abdallah, un giovane maorese di 22 anni, iscritto al primo anno del corso di laurea in scienze economiche presso l'Università di Lille 1, è stato trovato morto – visibilmente di fame – all'interno della sua stanza presso la residenza universitaria di Villeneuve d'Ascq nel nord della Francia<sup>333</sup>. Dall'esame autoptico è emerso che il giovane era morto da alcune settimane al momento del ritrovamento – avvenuto per caso nel corso di una delle periodiche campagne di sanificazione dello stabilimento – aspetto che dice molto sullo stato di solitudine, di sofferenza e di fragilità vissuto da un gran numero di studenti in mobilità. Quello di El Anfani non rappresenta un caso sporadico, sono molti gli studenti maoresi in mobilità che nel corso degli ultimi anni hanno fatto perdere le proprie tracce o si sono tolti la vita. Privi di sostegni morali e materiali oppure schiacciati dal peso delle aspettative sociali, questi giovani tendono a isolarsi al punto di morire di fame nel silenzio anonimo delle loro camere.

Un altro caso ad aver suscitato particolare apprensione è stato quello di una giovane studentessa di 26 anni, ritrovata morta nella sua stanza al CROUS di Saint-Étienne, l'11 giugno 2020, durante il periodo di isolamento a causa della pandemia da Covid-19. Anche in questo caso, il decesso della giovane risalirebbe ad alcune settimane prima<sup>334</sup>. Per questo motivo l'UEEMR (*Union des étudiants et des élèves mahorais à La Réunion*) e altre associazioni studentesche con sede in *métropole*, invitano puntualmente parenti e amici di studenti in mobilità a mantenere vive e frequenti le interazioni con loro in modo da poter vigilare sul loro stato psico-fisico e mitigare in qualche modo il sentimento di angoscia, solitudine e inadeguatezza derivante dalla distanza geografica e culturale, dalle difficoltà scolastiche e, oggi, dal confinamento pandemico.

È proprio per evitare altri drammi come quelli appena descritti se nel corso degli anni sono sorte una serie di associazioni volte a offrire una preparazione alla vita fuori dal Dipartimento e un sostegno materiale, psicologico e morale agli studenti in mobilità. Per esempio *Émanciper Mayotte*, le cui azioni traggono ispirazione dal dispositivo “Cadres Avenirs” lanciato all'indomani dell'approvazione della legge *Egalité réelle Outre-mer*, volta a ridurre le

---

<sup>333</sup> “Un étudiant Mahorais retrouve mort près de Lille: le décès remonterait à plusieurs semaines”, *La 1ere France TV*, 31 ottobre 2015. <http://la1ere.francetvinfo.fr/2015/10/31/un-etudiantmahorais-retrouve-mort-pres-de-lille-le-deces-remonterait-plusieurs-semaines-300887.html>.

<sup>334</sup> « Saint-Etienne : une étudiante mahoraise retrouvée morte dans sa résidence universitaire », *Le Parisien*, 12 giugno 2020. <https://www.leparisien.fr/faits-divers/saint-etienne-une-etudiante-mahoraise-retrouvee-morte-dans-sa-residence-universitaire-12-06-2020-8334675.php>

disuguaglianze tra la *métropole* e l'oltremare<sup>335</sup>. In virtù di tale dispositivo, volto essenzialmente a sollecitare il rientro sull'isola delle eccellenze accademiche e l'impiego locale delle loro competenze, l'associazione *Émanciper Mayotte* si impegna a preparare alla mobilità i dodici migliori diplomati dell'anno, fornendo loro strumenti, informazioni e consigli utili alla vita fuori dal Dipartimento (informazioni sulla città in cui risiederanno, trasporti, procedure burocratiche, ecc.), cercando così di limitarne lo spaesamento iniziale e favorire una rapida integrazione.

Tafara: Notre but c'est de faire en sorte que quand le jeune part en mobilité il ait un minimum de réalité de ce que lui attend. Sans préparation il leur faut un an pour comprendre comment ça fonctionne : comment ouvrir un compte bancaire, comment payer son loyer, comment se déplacer, etc. (Passamainty, aprile 2019).

Nel corso del tempo, *Émanciper Mayotte* ha progressivamente esteso il proprio raggio di azione: ogni anno, tra giugno e luglio, Tafara e i suoi collaboratori battono a tappeto i villaggi di Mayotte alla ricerca di giovani talentuosi interessati a proseguire i propri studi fuori dal Dipartimento. Tuttavia, la più grande opera di convincimento che tali associazioni sono chiamate a svolgere è sempre, prima di tutto, nei confronti dei genitori dei candidati:

Paola : Mais pour lancer un jeune dans un projet de mobilité, il faut tout d'abord parler avec les parents et les convaincre, n'est-ce pas ?

Tafara : Oui, c'est ça. Pour ça on organise des ateliers.

In effetti, *Émanciper Mayotte* e le altre associazioni che promuovono la mobilità dei giovani maoresi (per esempio il *Centre Régional Information Jeunesse* (CRIJ) con sportelli su tutto il territorio nazionale) sono chiamate prima a persuadere i genitori degli studenti spesso contrari e comunque molto preoccupati per la partenza dei figli – anche se maggiorenni – come mi ha confermato Said Ali Abdallah, responsabile della mobilità del CRIJ Mayotte:

S. A. Abdallah: J'ai des familles qui ne sont jamais venus à Mamoudzou... (Kavani, novembre 2018).

La constatazione di Said giustifica in qualche modo la reticenza mostrata da molti genitori che hanno trascorso la loro vita entro i confini del proprio villaggio e si trovano completamente disorientati di fronte ai desideri di mobilità e di realizzazione dei figli, soprattutto delle ragazze:

S. A. Abdallah: Là c'est la dimension culturelle qui est en jeu.

---

<sup>335</sup> Il programma "Cadres Avenirs" (Decreto n° 2018-780 del 10 settembre 2018) si configura quale dispositivo volto a favorire la mobilità dei giovani maoresi, incoraggiandone la formazione fuori dal Dipartimento, offrendo loro un sostegno finanziario importante (fino a 1.433 euro al mese nel 2019) a patto che lo studente torni a risiedere a Mayotte entro tre mesi dal conseguimento del diploma (IEDOM Mayotte 2019).

Al di là degli imprevisti che possono accadere lontano da casa, è l'impossibilità di esercitare un controllo diretto sui figli, in particolar modo sulle ragazze, a costituire il nodo del problema. I genitori temono che i figli non siano in grado di badare a loro stessi, di gestire il denaro messo loro a disposizione e che possano mettersi facilmente nei guai. Proprio come è avvenuto alle due sorelle maggiori di Laini, che in un solo anno in *métropole* sono riuscite ad accumulare grossi debiti e a far naufragare completamente la loro carriera accademica.

Laini : Déjà quand elles sont parties, elles sont parties pour les études et elles n'étaient pas de tout en cours. Et par rapport à la maison qu'elles avaient... elles ne payaient pas, et de fois les factures de leurs loyers arrivaient chez nous à Mayotte ! Donc c'était mon papa à payer... Ils n'allaient pas de tout à l'école et elles prenaient la bourse et quand l'université a constaté qu'ils n'étaient pas en cours ils ont envoyé une lettre à mes parents comme quoi ils devaient payer 3.000 euros... Et du coup, de là mon père a commencé à dire « C'est bon, les trois dernières qui restent vous n'allez pas partir. Ni à La Réunion, ni en métropole. Vous allez rester ici à Mayotte à faire vos études, à faire un concours ici. Mais vous ne partez pas (Saint-Denis, marzo 2019).

Fu solo in seguito a una lunga opera di convincimento che Laini ottenne il permesso del padre per partire a La Réunion, ospite di un'altra sorella, apparentemente più responsabile delle prime che, per la vergogna di ciò che hanno commesso, non tornano a Mayotte da cinque anni:

Laini : Et du coup moi j'ai dit « non, moi j'ai envie d'aller, de découvrir, c'est vrai que je vais rencontrer des difficultés, mais ce seront les mêmes difficultés que je vais retrouver pendant la vie ! ». J'ai un peu supplié mon père parce que c'était plus lui qui ne voulait pas de me laisser aller, [...] « moi je ne suis pas comme mes grands-sœurs, je ne vais pas faire les mêmes erreurs qu'eux ». Et du coup il a accepté juste que je vienne ici à La Réunion, juste parce que ma sœur était ici, et elle est plus sérieuse des autres, elle faisait bien ses études.

Ogni anno il CRIJ Mayotte si fa promotore di scambi culturali che consentono a piccoli gruppi di giovani studenti (maggioresi) di trasferirsi per due settimane in un paese europeo diverso dalla Francia (tra le mete già visitate vi sono Romania, Belgio, Lussemburgo)<sup>336</sup>, accompagnati da un responsabile del CRIJ in qualità di coordinatore e supervisore<sup>337</sup>. Come Tafara, anche Said è stato obbligato a coinvolgere i genitori dei candidati, organizzando degli incontri genitori-figli durante i quali il referente dell'associazione si trova letteralmente a negoziare l'autorizzazione familiare. Superfluo dire che il primo precetto dettato dai genitori

---

<sup>336</sup> Uno degli obiettivi del CRIJ Mayotte è far rendere conto ai giovani che, in caso di mobilità, non esiste solo la *métropole* o La Réunion. Tale afflato europeista è facilmente comprensibile se si tiene conto del fatto che tali progetti, come quelli promossi da *Émanciper Mayotte*, sono finanziati in larga parte da fondi europei appositamente destinati alla gioventù.

<sup>337</sup> Questi scambi sono organizzati con studenti coetanei del paese ospitante, i quali saranno a loro volta ospitati a Mayotte, come avvenuto con un gruppo di studenti lussemburghesi nel 2016 e belgi nel 2017.

incontrati da Said sia: “*Filles avec filles et garçons avec les garçons*”, soprattutto per quanto concerne il riposo notturno... Tranne in sporadici casi, le uniche esperienze di mobilità incoraggiate dai genitori continuano a essere quelle che poggiano sulle reti familiari, nonostante questa soluzione possa facilmente dar luogo a cortocircuiti e traumi, come in certi casi sopracitati. Proprio per diffondere questa nuova cultura della mobilità tra i giovani e le loro famiglie, *Émanciper Mayotte* organizza ogni anno il “Forum della mobilità di Mayotte”, giunto alla sua quarta edizione nel 2020, a cui partecipano centinaia di giovani interessati a conoscere le storie di successo di alcuni studenti seguiti dall’associazione.

Occorre ripetere però che la maggior parte degli studenti maoresi candidati alla mobilità parte autonomamente, rischiando di trasformare un naturale spaesamento iniziale in un trauma che può facilmente compromettere la realizzazione del progetto di mobilità. Questa dinamica accomuna la mobilità maorese di ieri e di oggi, così come la tendenza a ricercare – almeno in un primo momento – ospitalità presso parenti o conoscenti utile a incrementare il “capitale mobilità” dei nuovi arrivati<sup>338</sup>.

Fin dai primi anni Ottanta, il Consiglio Generale di Mayotte si rese conto della necessità di offrire un accompagnamento formale alla mobilità degli studenti, nonché dei pazienti giunti a La Réunion tramite il dispositivo di evacuazione sanitaria. Per tali ragioni, nel 1984, un gruppo di “Pionieri” – incaricati dal Consiglio Generale – diede vita all’*Union Culturelle des Jeunes Mahorais à La Réunion* (UCJMR), la prima associazione maorese a La Réunion ufficialmente riconosciuta. L’UCJMR fornì un tale sostegno alla comunità maorese a La Réunion che nel 1999 il Consiglio generale di Mayotte decise di riconoscere la sua utilità sociale trasformando l’associazione nella *Maison de Mayotte à La Réunion*<sup>339</sup>, che riprese e potenziò le attività svolte dall’UCJMR. Tuttavia pare che a seguito di tale metamorfosi – complice l’aumento vertiginoso delle mobilità di tipo familiare – le istanze studentesche ebbero la peggio. È per questo motivo che nel 2002 la Direzione delle Politiche Scolastiche e Universitarie (DPSU, ex DASU) del Consiglio dipartimentale di Mayotte incoraggiò la creazione di un’associazione studentesca volta a fornire un sostegno diretto agli studenti maoresi a La Réunion, accompagnandone l’installazione, l’adattamento e la preparazione accademica. Nacque così – dalle ceneri dell’UCJMR – l’associazione studentesca *Union des étudiants et des élèves mahorais à La Réunion* (UEEMR), oggi presieduta da Lissilamou Toumbou, affiancato da Zaidou Hassani e da altri quattro collaboratori che ogni anno forniscono un sostegno a una cinquantina di studenti

---

<sup>338</sup> Traendo ispirazione dal concetto di “capitale” elaborato da Bourdieu (1986), Riccardo Ciavolella (2011) ha introdotto l’espressione “capitale mobilità” al fine di indicare “l’insieme delle capacità e delle possibilità di muoversi” (Ciavolella 2011: 69).

<sup>339</sup> Per approfondimenti sulla trasformazione dell’UCJMR in *Maison de Mayotte à La Réunion* e la sua evoluzione in *Délégation de Mayotte à La Réunion* v. § 8.4.

(liceali e universitari) di origine maorese. I membri dell'UEEMR non solo accolgono le matricole all'aeroporto facilitandone l'installazione e l'adattamento al nuovo contesto, essi potenziano la preparazione scolastica degli studenti – spesso manchevole – attivando corsi di recupero *ad hoc*.

Lissilamou : On accueille les étudiants primo-arrivants à l'aéroport, on organise une journée d'accueil, on met en place le dispositif de soutien scolaire, après on donne aussi un accompagnement dans la recherche de logement et de stage aussi. Cette année on ne l'a pas encore fait mais on organise aussi des sorties découverte guidées. Mais il y en a qui nous sollicitent juste pour des petites choses quotidiennes (Saint-Denis, gennaio 2019).

Zaidou : On a beaucoup de complications pour le fait que beaucoup de gens, dès qu'ils arrivent, ils se rendent compte qu'ils ont un écart de niveau assez important. C'est-à-dire qu'avoir un 15 sur un devoir à Mayotte, ce n'est pas un 15 en métropole. Ça c'est clair et net.

C'est pour ça que, dès que nous allons le chercher à l'aéroport, on lui dit : « écoute tu as le devoir de te préparer de telle façon pour pouvoir rattraper ce retard-là ». On va pas lui dire de lire tous les bouquins du monde, non, « mais prends l'habitude de lire le journal ! Renseigne-toi sur l'actualité locale... » (Saint-Denis, gennaio 2019).

In cambio agli studenti viene chiesta una partecipazione attiva alla vita associativa: l'associazione non rappresenta infatti un ente assistenziale che offre soluzioni preconfezionate, un aspetto ribadito da Zaidou, il quale ha sottolineato più volte nel corso dei nostri scambi la necessità di rendere gli studenti protagonisti attivi e soprattutto responsabili della loro e altrui vita accademica. È in questa direzione che si inseriscono le attività di affiancamento delle matricole agli studenti *senior* che, come dei supervisori, o meglio dei fratelli maggiori, accompagnano gli studenti al primo anno spronandolo di fronte alle difficoltà e mettendoli in guardia dai pericoli della vita lontano da casa.

Lissilamou : On vit dans un monde aujourd'hui où en étant isolés on n'avance pas : il faut avoir un réseau...

Per lo studente, la mobilità non rappresenta solo difficoltà e duro impegno ma possibilità di sottrarsi – almeno per un periodo – a una serie di restrizioni sociali e assaporare il gusto dell'autonomia, smarrendo non di rado la bussola:

Zaidou : Ça moi je l'ai vécu clairement, quand j'étais en formation en métropole j'ai vécu l'émancipation : « ah, je peux boire l'alcool, je peux fumer ... » voilà, il faut dire les choses. Souvent c'est le seul période de ta vie où te donne le minimum social. Tu n'as jamais reçu des sous dans ta vie. Voilà une autre contradiction, moi je me suis retrouvé avec 1200 francs dans mon compte bancaire, avant pour avoir 1 franc, 5 francs, à l'époque c'était...

C'est vrai, c'est le minimum là-bas mais à Mayotte c'est le maximum que tu peux avoir ! Et du coup, beaucoup d'étudiants arrivent et qu'est-ce qu'ils font ? Pffffuuuu... Il y a une espèce de libération, voilà, je peux acheter la moto, le vélo,

la dernière chaîne de film qui vient de sortir, la télé. De fois tu rentres dans des appartements des étudiants et tu dis « waow, les gars ! »

Mais ils ont besoin de passer par là parce que quand tu es passé par des frustrations, société de subsistance et que on te dit oui, c'est lui qui a acquis tout ce matériel-là, c'est... comment dire, la richesse qui ... voilà, c'est la réussite qui est au bout de tous. Donc les gens sortent de ça quand arrivent là-bas en métropole, et surtout tu as vu que là-bas les prix ne sont pas les mêmes que à Mayotte, tu veux dire, tu peux mettre ta main dans la poche, sortir et t'acheter une télé ! Alors que à Mayotte il fallait cotiser pendant des années pour s'acheter une télé... Là ils se perdent dedans.

Lissilamou e Zaidou conoscono bene le difficoltà vissute dai giovani in mobilità, essendo stati loro stessi parte di quella prima generazione di studenti partiti tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila, privi di reti di protezione, fortemente traumatizzati dalla distanza culturale e dalla durezza delle condizioni di vita sul continente.

Zaidou : Nous, les étudiants des premières générations, qui partaient en masse, en quantité assez importante [...]. Nous avons été un peu la « génération débrouille » : il fallait enfoncer les portes pour les ouvrir. [...] Aujourd'hui, ce génération-là est une génération qui est trop habituée de ne prendre pas de risques, ou risques zéro quasiment...

Moi j'ai eu la chance que des gens m'avaient beaucoup parlé de la métropole : c'est impressionnant mais je n'ai pas eu beaucoup de surprises... A Mayotte la perception de la métropole et des métropolitains est très biaisée : c'est l'argent qui coule à fleuves, etc.

Mais c'est vrai que c'est assez choquant quand tu rencontres ton premier blanc qui te fait la manche... C'était un des moteurs qui m'a poussé à bien travailler en cours. Je me suis dit : « Si le blanc galère ici, je suis foutu ! » (Saint-Denis, janvier 2019).

Quello che cercano di fare le associazioni come *Émanciper Mayotte* e l'UEEMR è trasformare la concezione della mobilità: un'esperienza da vivere non in maniera passiva e costantemente sul filo del fallimento, ma una fase di crescita da affrontare attivamente, mostrando responsabilità nei confronti del proprio destino. Tra i numerosi consigli che queste associazioni offrono agli studenti, quello di far propri i luoghi in cui ci si trasferisce ed evitare di sceglierli sulla base di criteri di comodo (presenza di familiari, amici, o per un clima meno ostile, ecc.) è certamente il più condiviso:

Lissilamou : Lorsqu'on vient chercher exactement ce qu'on a laissé là à Mayotte on apprend rien.

Zaidou : Par exemple en métropole, il y a des gens qui vivent là-bas depuis 15/20 ans et qui continuent à vivre comme s'ils étaient à Mayotte eh ! [...] La première année que j'étais en métropole, la première fois que je quittais Mayotte, je suis allé à rendre visite à la famille et au bout de deux/trois jours c'était moi que j'ai fait leur visiter leur ville, où ils vivaient depuis dix ans. Tu comprends ?

« Mais comment tu sais tout ça ? ! » ils me demandaient, « Je visite, je m'informe, je me renseigne... » je leur répondais.

Oltre a valorizzare la dimensione della scoperta e della crescita personale a cui aprono le esperienze di mobilità, le associazioni studentesche insistono particolarmente sulla necessità di “fare rete” e di “riuscire insieme” per il bene della comunità. Nelle società fortemente comunitarie, riuscire da soli è raramente considerato costruttivo in quanto la realizzazione individuale dipende necessariamente da quella collettiva: « Seul on va vite, ensemble on va plus loin » recita il motto di *Émanciper Mayotte*. Questa prospettiva rimanda direttamente alla filosofia dell'*Ubuntu*, una nozione centrale nell'universo linguistico-culturale *bantu* (a cui Mayotte appartiene), la quale pone enfasi sulla dimensione relazionale e interdipendente dell'esistenza individuale, sintetizzabile nell'espressione “Io sono perché noi siamo”<sup>340</sup> (Banda 2020).

Dall'*Ubuntu* – questo umanesimo *bantu* che rifugge l'individualismo a favore della fratellanza, della solidarietà e del senso di responsabilità collettiva – traggono ispirazione numerosi gruppi di sostegno agli studenti in mobilità, sorti negli ultimi anni principalmente su Facebook, quali *L'Étudiant mahorais*; *Ces jeunes mahorais qui osent*; *Réussir Mayotte autrement*; *Café de l'entrepreneur*; *Mayotte entraide étudiants*, solo per citarne alcuni. È interessante notare che gli animatori di tali pagine tendano a definirsi degli *entraideurs*, un neologismo che può essere reso in italiano con “aiutanti solidali”, i quali incoraggiano l'emancipazione dei giovani in mobilità favorendone la riuscita scolastica e professionale.

Non tutti gli studenti in mobilità però proseguono gli studi iscrivendosi all'università: la gran parte di essi infatti preferisce optare per una formazione professionale scegliendo tra gli impieghi maggiormente richiesti a Mayotte (idraulici, elettricisti, panettieri, meccanici, poliziotti, nonché figure educative, socio-assistenziali e sanitarie). Non è un caso se il Consiglio Dipartimentale di Mayotte, lo Stato e l'Unione europea investono sempre più risorse in progetti di formazione professionale negli ambiti sopracitati. Tra le strutture maggiormente sollecitate a rispondere a tale missione vi è certamente l'*Institut Régional du Travail Social* (IRTS), un istituto di formazione ai mestieri del settore socio-assistenziale presente su tutto il territorio nazionale<sup>341</sup>.

Nel marzo 2019, ho avuto modo di partecipare a un incontro dal titolo “Atelier Formation: Métiers du social” organizzato dalla *Délégation de Mayotte à La Réunion* (DMR), in collaborazione con il Consiglio Dipartimentale di Mayotte e i rappresentanti dell'antenna IRTS di La Réunion e di Mayotte. Nel corso di questa giornata, i partecipanti (circa una ventina di persone di origine maorese, prevalentemente donne) sono stati incoraggiati a intraprendere un percorso di formazione patrocinato dall'IRTS al fine di rispondere alla carenza di organico di cui

---

<sup>340</sup> Secondo il proverbio Nguni (Africa del Sud) *umuntu ngumuntu ngabantu*, tradotto “Una persona è una persona attraverso le altre persone” (Banda 2020).

<sup>341</sup> I percorsi di formazione proposti dall'IRTS ai cittadini privi di diploma e disoccupati sono “Accompagnatore educativo e sociale”, “Istruttore educatore”, “Tecnico dell'intervento sociale e familiare”. Altri percorsi sono accessibili a seconda del titolo di studio posseduto.

soffre il loro Dipartimento d'origine: a Mayotte ci sarebbe infatti bisogno di quasi duecento assistenti sociali per far fronte all'emergenza sociale che affligge il Dipartimento. I percorsi formativi offerti dall'IRTS garantirebbero quindi un impiego assicurato ai suoi iscritti, come affermato dal rappresentante dell'antenna riunionese.

La cooperazione tra IRTS La Réunion e l'IRTS Mayotte si rivela necessaria dal momento che una parte della formazione, nonché l'esame finale, ha luogo a La Réunion. Mohamed Moudhoir, incaricato del servizio di assistenza sociale presso la DMR, ha illustrato i motivi per cui lo svolgimento di un periodo di "immersione" – a La Réunion per i candidati residenti a Mayotte e viceversa – costituisca una tappa imprescindibile della formazione, volta a sensibilizzare i futuri operatori sociali alla relatività dei valori e delle priorità, sebbene al centro dell'azione vi siano sempre famiglie maoresi:

M. Moudhoir: Cela est liée à l'interculturel : parce que vous n'allez pas accompagner la mamie de Mayotte de la même manière que vous allez accompagner la mamie mahoraise qui habite à la Réunion (Saint-Denis, marzo 2019).

Riperkorrendo la propria esperienza formativa presso l'IRTS, Mohamed Moudhoir ha tenuto a sottolineare più volte quanto il lavoro socio-assistenziale imponga un grande rispetto dei valori e delle specificità culturali. È interessante notare che questo discorso è indirizzato a una platea di corregionali, i quali però – essendo cresciuti a La Réunion – presentano un'impregnazione differente alla cultura maorese e alle sue pratiche tradizionali.

M. Moudhoir: Il faut respecter les valeurs des autres : ce n'est pas parce que je vais rentrer chez une dame qui, selon ses propres valeurs, a l'habitude de manger dans une grosse boule avec ses enfants que je peux dire « non, il n'y a pas les bonnes conditions de vie pour les enfants ou que les enfants meurent de faim ». Ce n'est pas parce qu'ils sont en train de manger sur une natte ou qu'ils sont en train de jouer dehors, parce que dans leur culture la cour fait partie d'un lieu de vie, que forcément ça veut dire « ah, les enfants sont mal entretenus ». Alors que si je le trouve ici, je vais tenter tout de suite de faire une notification, en disant qu'un mineur à 18h est encore dehors dans un quartier à La Réunion, alors qu'à Mayotte ça ne choquera personne.

Pare che negli ultimi anni, l'esame finale presso l'IRTS sia stato reso "più accessibile" – con l'eliminazione della prova scritta – proprio per incoraggiare l'accesso a tale dispositivo<sup>342</sup>. Tuttavia, sono ancora pochi i potenziali maoresi di ritorno (con una formazione) che decidono di investire pienamente in un progetto a lungo termine sull'isola di origine, nonostante il Consiglio dipartimentale di Mayotte abbia deciso di destinare alla formazione professionale una grossa fetta di risorse. Se a La Réunion i corsi dell'IRTS sono finanziati dalla Regione Réunion, a Mayotte

---

<sup>342</sup> Tra 2016 e 2018 il numero di partecipanti ai corsi IRTS – finanziati dal Consiglio dipartimentale di Mayotte – è raddoppiato, passando da 59 a 131 iscritti.

questi sono interamente a carico del Consiglio dipartimentale, che copre altresì i costi di trasporto e di alloggio durante il periodo di stage obbligatorio, nonché il versamento di una borsa di studio mensile di circa 900 euro per tre anni. L'enormità di tale investimento si rivela direttamente proporzionale all'urgenza a cui chi vi aderisce è chiamato a rispondere. In effetti, per "compensare" l'investimento, il Consiglio dipartimentale di Mayotte obbliga i diplomati IRTS ad accettare un compromesso insolito, non richiesto altrove: il ritorno a Mayotte per almeno nove anni, una durata pari a tre volte il periodo di formazione. L'esistenza di tale vincolo, emersa sul finire dell'incontro, scatenò all'istante il malcontento generale tra i candidati. Tra la folla una donna urlò indignata:

« Là, c'est comme si on est achetés ! ».

Un'altra donna poco distante esclamò allibita:

« Je suis française, pourquoi je ne peux pas aller à travailler en métropole après la formation ?! ».

Di fronte al crescendo di perplessità, Karida Nouroudine, a capo del servizio formazione e inserzione alla DMR, si sentì in dovere di precisare che se il progetto appare così promettente è proprio grazie allo sforzo finanziario del Consiglio dipartimentale di Mayotte, il quale chiede in cambio un ritorno in termini di competenze e di sicurezza sociale.

Al termine della riunione, intercettai un giovane visibilmente deluso da tali vincoli, percepiti come fortemente discriminatori, il quale mi confidò che lui tornerebbe volentieri a Mayotte ma non a queste condizioni. Ciò che più lo spaventa è proprio lo stato di insicurezza sociale in cui versa il territorio maorese: « Je ne veux pas travailler avec certaines personnes dans certains quartiers... ».

Un altro dispositivo di inserzione socioprofessionale particolarmente attrattivo per i giovani maoresi è il *Service Militaire Adapté* (SMA)<sup>343</sup>, il quale offre una formazione professionale e un inquadramento "militare, civico e morale" ai giovani ultramarini (18-25 anni) con importanti difficoltà scolastiche<sup>344</sup> e a rischio di desocializzazione (Guillemmin 2017; Mary 2016).

Il *Service Militaire Adapté* annovera oggi otto unità, di cui un distaccamento a Périgueux e sette reggimenti d'oltremare (RSMA): Martinica, Guadalupe (accordo con Saint-Martin), Guyana francese, La Réunion, Mayotte, Nuova Caledonia (accordo con Wallis e Futuna)

---

<sup>343</sup> Il *Service Militaire Adapté* è stato creato nel 1961 dal Primo ministro Michel Debré in "un'ottica di *riconquista politica* dei margini ultramarini della nazione" (Mary 2016: 98), ovvero al fine di rimediare alla forte degradazione dei rapporti tra i Dipartimenti d'oltremare dell'area caraibica e la *métropole*, In tal senso si dice che il *Service Militaire Adapté* fece da precursore al BUMIDOM, lanciato nel 1963.

<sup>344</sup> Nel 2019, il 44% degli iscritti risultava analfabeta (Sito RSMA Mayotte).

Polinesia francese. Il *Régiment du service militaire adapté* (RSMA) è stato istituito a Mayotte nel 1988 e a sede nel villaggio di Combani. Nell'anno 2017, il battaglione maorese ha formato 700 volontari, l'80% dei quali sembra aver trovato un impiego al termine del percorso formativo<sup>345</sup>. A Mayotte e in Nuova Caledonia, il SMA presenta inoltre un alto tasso di femminilizzazione: sembra infatti che molte donne, prima di intraprendere altri percorsi professionali, scelgano la strada dello SMA principalmente perché questa esperienza offre loro la possibilità di conseguire la patente di guida.

Il dispositivo del *Service Militaire Adapté* si è diffuso in tutto oltremare sull'onda del motto *Notre victoire: leur réussite*. Una "riuscita" intesa dai vertici del SMA come emancipazione dal circolo vizioso dalla miseria (Banerjee, Duflo 2020)<sup>346</sup>: in realtà, il SMA costituiva un apparato a sostegno di progetti di ben più ampia portata<sup>347</sup>:

« Plus précisément, il avait été imaginé comme l'élément central d'un ambitieux dispositif militaire, baptisé plan Némó, censé s'attaquer aux racines de la crise par l'ouverture d'un « front pionnier » dans l'Amazonie guyanaise qui aurait précédé un vaste courant migratoire, planifié sur deux décennies, en provenance des Antilles » (Mary 2016: 98).

L'esistenza di tali dispositivi (LADOM, IRTS, SMA, ecc.) rivela quanto la mobilità e la formazione dei cittadini d'oltremare non abbiano mai perso il loro sfondo politico e il loro contenuto ideologico (Bertile 2014: 52).

---

<sup>345</sup> Ogni anno il SMA si incarica della formazione di circa 6.000 giovani, tra volontari stagisti e tecnici. Una cifra quasi raddoppiata rispetto ai numeri del 2010 (Cour des Comptes 2019). La Réunion, il Dipartimento più popoloso d'oltremare, è il territorio che presenta il maggior numero di iscritti: 1.400 nel 2017.

<sup>346</sup> La *réussite* è un concetto polisemico, che assume significati differenti a seconda dei soggetti, dei contesti e delle epoche. Cosa avviene quando diverse concezioni della *réussite* si trovano a confronto è oggetto di analisi nel Capitolo 9.

<sup>347</sup> Dal nome del generale di brigata Jean Némó che Michel Debré piazzò alla testa del programma SMA.



PARTE TERZA

LA VITA ASSOCIATIVA, *ODI ET AMO* DELL'INTEGRAZIONE



## Capitolo 7

### AI MARGINI DEL “VIVRE-ENSEMBLE”, TRA STIGMA E INTEGRAZIONE

Quella di La Réunion – *île du vivre-ensemble* – è una società fondata sull’immigrazione, caratterizzata da uno straordinario pluralismo etnico e religioso, nonché da un forte legame con il territorio che si manifesta principalmente con una notevole resistenza alla mobilità. Un immobilismo geografico che sembra aver contribuito a esacerbare i contrasti etnici con le comunità giunte sull’isola più di recente, e in particolare con i maoresi, la cui appartenenza a pieno titolo alla Repubblica francese non li mette a riparo da episodi di discriminazione e di esclusione sociale. La comunità maorese a La Réunion – in progressiva crescita – è diventata infatti il principale bersaglio di ostracismo, commenti e atti discriminatori, ben più acuti rispetto ad altre comunità di immigrati presenti sull’isola, anche numericamente più rilevanti rispetto a quella maorese (per esempio, i malgasci)<sup>348</sup>. Una mobilità interregionale non benaccolta dai riunionesi, i quali temono di finire “invasi” (come il gergo da strada esprime) da migliaia di maoresi, riproducendo lo schema migratorio che “asfissia” (altra formula emica) Mayotte, dove gli autoctoni costituiscono già una minoranza.

Le difficoltà di adattamento e i fenomeni di stigmatizzazione della comunità maorese a La Réunion rappresentano dei temi di scottante attualità: in questa sezione si cercheranno di chiarire le ragioni di tale accanimento (§ 7.1), nonché l’impatto della dipartimentalizzazione di Mayotte sulle strategie di adattamento e di integrazione della comunità maorese al tessuto sociale riunionesi (§ 7.2). Si tenterà infine di indagare le relazioni tra la comunità maorese e la comunità comoriana residente a La Réunion che – pur rimanendo conflittuali – assumono qui nuove forme producendo scenari inediti in materia di convivenze (§ 7.3).

---

<sup>348</sup> Secondo il rapporto CREDOC/ODR pubblicato nel 2004, gli immigrati originari del Madagascar (57% del totale degli immigrati) sarebbero decisamente più numerosi dei nativi maoresi (34,5%) e comoriani (8,5%).

## 7.1 DALL'INVISIBILITA' ALLA STIGMATIZZAZIONE

Poco o nulla enfatizzate nei testi di storia, le origini della presenza comoriana – e quindi anche maorese – a La Réunion risalgono all'epoca coloniale, quando navi cariche di schiavi e successivamente di *engagés* provenienti dall'India, dal Madagascar, dalle coste africane orientali e dalle Comore, popolarono l'isola dando vita ad una società multiculturale “creola”. Tuttavia, nessun documento anteriore al 1848 pare attestare la presenza di schiavi di origine comoriana sull'isola. Viceversa, sono numerose le fonti d'archivio che testimoniano la presenza di comoriani all'epoca dell'*engagisme*: tra 1854 e 1902, oltre 2.000 *engagés* comoriani hanno fornito forza-lavoro nelle piantagioni riunionesi nonché nei cantieri del nascente porto commerciale e della ferrovia (Abdillahi 2012: 60-61). Tra questi va certamente menzionato l'anjouanese Abdallah Moussa, alias *Bakoko* (“nonno, anziano” in shimaore e nelle altre lingue comoriane), definito “il padre dei comoriani a La Réunion”. Bakoko giunse a La Réunion nel 1902 insieme a diverse centinaia di altri conterranei *engagés*, la maggior parte dei quali trovava nel quartiere di « Rivière-Saint-Denis », una sistemazione provvisoria in attesa di essere dislocati nei vari cantieri o piantagioni dell'isola. Bakoko per esempio prestò servizio presso i cantieri del nascente porto, divenendo un personaggio celebre della comunità portuense<sup>349</sup>. Alla sua morte, avvenuta nel 1992 all'età di 107 anni, il consiglio municipale decise di rendergli omaggio intitolando la via dove abitava “Allée Bakoko”. Così per estensione, lo spazio antistante la mediateca di Le Port ha assunto, in via informale, il nome di “Place Bakoko” che ospita anche un murales a lui dedicato<sup>350</sup>. La memoria dell'anziano *engagé* viene tradizionalmente commemorata dai suoi familiari e dalla comunità comoriana il 20 dicembre, in coincidenza della *Fet Kaf* – una giornata particolarmente simbolica per i riunionesi – durante la quale viene celebrato l'anniversario della liberazione dalla schiavitù.

A differenza di altre comunità di *engagés* – per esempio i *malbar/tamoul* – talora accompagnati da mogli e figli, aspetto che favorì indubbiamente la formazione di un nuovo milieu etnico in seno alla più ampia popolazione riunionesi, rarissime furono invece le donne *engagées* di origine comoriana (Abdillahi 2012: 237): questa assenza si rivelò cruciale per gli *engagés* comoriani che, privi di alternative, si unirono a donne di diversa origine, contribuendo così alla dissoluzione degli elementi etnici all'interno del calderone creolo<sup>351</sup>. Tale assenza potrebbe quindi rappresentare il tassello mancante per la costruzione e il riconoscimento di un “milieu comoriano” in seno alla società riunionesi in epoca predipartimentale.

---

<sup>349</sup> Abdallah Moussa, alias Bakoko, viene menzionato nella lista delle personalità celebri della comunità portuense (v. sito ufficiale della città di Le Port [www.ville-port.re](http://www.ville-port.re)).

<sup>350</sup> Orlu, R., « Nout' tout même nasion... », *Témoignages*, 26 luglio 2018.

<sup>351</sup> « A la fin des travaux, les engagés étaient censés regagner les Comores mais finalement la majorité restait » (Abdillahi 2012: 61).

Tra XIX e XX secolo, La Réunion fu anche terra di esilio per illustri personaggi malgascio-comoriani tra cui il più noto Andriantsoly, ultimo sultano di Mayotte, e dei suoi figli (1843); Ursule Salima-Machamba, ultima regina di Mohéli e nipote di Radama I, re del Madagascar (1889); Said Ali bin Said Omar, sultano di Grande Comore (1897) e molti altri<sup>352</sup>.

Un altro aspetto che contribuisce a rendere più complicata la ricostruzione della presenza comoriana in periodo coloniale – e quindi la ricerca d’archivio – è rappresentato dalla prassi dell’epurazione dei nomi e dei cognomi comoriani, molto diffusa fino ad alcuni decenni fa. Sembra infatti che una parte dei comoriani giunti a Réunion nel corso del XX secolo abbia modificato volontariamente il proprio nome e cognome – rendendolo “meno comoriano” – ai fini di una più rapida integrazione.

M. Boura : Ici il y a plein de noms mahorais et grand-comoriens qui se sont transformés. Il est plein de noms qui sont transformés parce que c’est un signe d’appartenance aux Comores qui cout et aujourd’hui ces gens-là revendiquent leurs origines mahoraises ou comoriens, ils vont découvrir.

Par exemple, quand vous avez le nom « Sambi », il y a aux Comores et à Mayotte, et ici le Sambi qui vient de Mayotte a été transformé en Shambi. Il y a Mahamoud qui vient de Mayotte, transformé en Mahmud. Il est plein comme ça (Saint-Denis, gennaio 2019).

La tattica dell’epurazione dei nomi rispondeva quindi a un bisogno di mimetismo finalizzato all’integrazione: tutti i “non creoli” (comoriani, malgasci e africani in generale) giunti all’alba dell’*engagisme* erano qualificati come *contr’nation* (Andoche *et al.* 2009), delle figure da tenere a distanza in quanto pericolose. malgasci e comoriani, per esempio, venivano spesso accusati – e talvolta lo sono ancora – di essere dediti alla magia nera:

« Les populations venant de Madagascar et surtout des îles de l’archipel des Comores qui, formant le sous-prolétariat des zones urbaines, occupent le bas de l’échelle sociale et prennent la place des “étrangers” des périodes historiques précédentes. Ils focalisent les anciennes peurs dont étaient la cible les esclaves et les engagés, la population les craint comme voleurs ou délinquants. Il les soupçonne surtout d’être experts dans l’art et la manière de jeter des sorts – cependant, certains Réunionnais n’hésiteront pas à faire appel à leurs services dans les cas gravissimes d’envoûtement » (Andoche *et al.* 2009).

La loro difficile integrazione, laddove possibile, poteva avvenire solo tramite la scolarizzazione e le unioni miste: impossibile quindi non ammettere che i comoriani, come i

---

<sup>352</sup> Tra i vari epiteti che sono stati attribuiti all’isola di La Réunion (Bourbon, England’s Forest, Bonaparte), quello di “Isola dei Re”, conferitole da Henri De Busschère, giornalista nonché delegato del Consiglio Generale del Madagascar (Repiquet 1934; Aubert de La Rue, 1935) è certamente quello che sintetizza meglio l’ascendenza geo-politica esercitata dall’isola nel periodo coloniale. Oltre alle personalità suddette, La Réunion fu sede di esilio per Ranavalona III, ultima regina del Madagascar (1889); Thành Thái, imperatore del Vietnam (1907) e suo figlio Nguyễn Phúc Vĩnh San conosciuto come Duy Tân (1916); Abdelkrim el-Khattabi, guerrigliero berbero noto anche come “emiro del Rif” (v. Malbert 2016a).

rappresentanti di altre *contr'nation*, abbiano fortemente contribuito al processo di creolizzazione della società riunionese (*ibidem*).

Con la fine dell'*engagisme*, e ancor di più dopo la Seconda Guerra mondiale, La Réunion smise di essere una terra di immigrazione ed esilio (Eve 2014), ma solo temporaneamente. A partire dagli anni Settanta, l'isola cominciò ad attrarre un gran numero di migranti di origine comoriana in fuga non solo dall'arcipelago, ma anche da Zanzibar e Madagascar (v. § 4.1), spinti dall'onda d'urto dei movimenti di decolonizzazione che interessarono la regione. I primi a giungere sull'isola di La Réunion furono senza dubbio i grancomoriani, storicamente i più ricchi e i più istruiti dell'arcipelago. Una parte di questi si installò stabilmente a La Réunion tentando di integrarsi al tessuto sociale, altri invece utilizzarono l'isola come rampa di lancio per la *métropole*. Questo flusso si fece decisamente più consistente nel corso degli anni Ottanta, quando ai grancomoriani cominciarono ad affiancarsi sparuti gruppi di anjouanesi e soprattutto di maoresi.

Con l'apertura di tale "corridoio riunionese" l'immaginario e le retoriche collettive a proposito dei comoriani a La Réunion iniziarono a trasformarsi: da comunità sfavorite, piegate dalle conseguenze del colonialismo, e quindi da aiutare, si passò nel giro di qualche anno alla loro messa all'indice. Comoriani e maoresi furono fin da subito confusi e raggruppati dai riunionesi all'interno dello stesso "calderone etnico" – quello dei *Komors* – etnonimo utilizzato ancora oggi per indicare gli originari delle isole Comore, senza distinzione. Questo appellativo, ritenuto altamente denigratorio, non prendeva minimamente in considerazione le specificità politico-istituzionali che – già all'epoca – rendevano i maoresi dei cittadini francesi *à part entière*, a differenza dei comoriani (sebbene la gran parte di essi fosse in possesso della doppia nazionalità). All'epoca della prima grande ondata migratoria (1980-1989) i maoresi e i comoriani costituivano quindi, agli occhi dei riunionesi, un'unica grande comunità ritenuta piuttosto invadente, incomprensibile e pericolosa. La stigmatizzazione interessava tutti – indistintamente – a colpi di *Komors déor* ("comoriani fuori (da La Réunion)"), una scritta che campeggiava spesso sui muri degli alloggi popolari dell'isola (Moreau, Marszek 2012).

Amina : Moi, je suis arrivée en 1986, c'est vrai que à l'époque tu entendais beaucoup de « t'es Komors, retourne à ton pays, t'es Komors... » et tout cela, il y avait même sur les murs etc. (Saint-Denis, aprile 2019).

Il clima sociale non favoriva la loro integrazione, come sottolineato da Soulaimana, uno dei saggi della comunità:

Soulaimana : Dans les années 1980 on avait peur. [...] Avant ils étaient tous des racistes. On ne pouvait pas se promener avec la *kofia* avec légèreté ... Le mot d'ordre était 'discretion'. Les gens étaient très discrets » (Saint-Denis, aprile 2019).

Possiamo assumere questo “essere discreti” come la tonalità della primissima ondata migratoria maorese: pochi e isolati, i maoresi erano già facilmente riconoscibili e quindi bersagli a rischio di invettive a sfondo etnico (*Ban Komors*, v.oltre). Evitare di esibire la propria identità etnica e religiosa camminando per strada rappresentava una buona norma e, forse, un tentativo di integrazione. Questo aspetto mi è stato confermato anche da Jacob, arrivato a La Réunion nel 1991 dopo una breve esperienza in *métropole* come calciatore professionista. Jacob è solito indossare abiti tradizionali, la lunga tunica con ricami ricercati (*kandzou*) e il copricapo tradizionale musulmano (*kofia*). Durante una conversazione avuta in auto nel tragitto da Saint-Denis a Le Port, Jacob mi trasmette alcuni fotogrammi della sua vita riunionesa. Ammette di aver vissuto la stigmatizzazione e non esita a definire i Riunonesi come fortemente razzisti, sebbene riconosca che i rapporti tra le due comunità stiano progressivamente migliorando, e questo lo dimostrerebbe il fatto che: “Tra anni Ottanta e Novanta sarebbe stato impossibile andare in giro vestito così!” dice Jacob (Le Port, marzo 2019).

I maoresi arrivati a La Réunion tra anni Ottanta e Novanta hanno tentato di mettere da parte la loro *maoresità* al fine di una migliore integrazione nel tessuto riunionesa (occidentalizzazione dell’abbigliamento, modifica del nome, uso della lingua francese, ecc.): ancora poco numerosi e privi di reti, erano obbligati all’arte della *débrouillardise*, ovvero ad arrangiarsi, soprattutto dal punto di vista abitativo. La mancanza di contatti preesistenti è uno degli aspetti più rimarcati nei discorsi dei maoresi della “prima generazione”, aspetto che li differenzia sostanzialmente dai maoresi giunti più di recente.

Maoresi e comoriani si distinguono non solo per appartenere a due Stati differenti ma soprattutto rispetto alle ragioni della mobilità e alle strategie poste in essere ai fini dell’adattamento. Occorre sottolineare in primo luogo che la presenza comoriana a La Réunion è ben più anziana di quella maorese, aspetto che avrebbe favorito la loro progressiva accettazione, sebbene non sempre armoniosa (Cherubini *et al.* 2009: 118). Tuttavia, più che la variabile temporale, il fattore che ha giocato un ruolo essenziale nelle dinamiche di adattamento e di integrazione dei comoriani nella società riunionesa è da ricercare nella maggiore stabilità abitativa di questi rispetto ai maoresi. I comoriani in diaspora fuggono letteralmente dal loro Paese a causa della povertà, delle malattie e dalla repressione politica, la volontà di integrazione al tessuto riunionesa sarebbe quindi alimentata principalmente dal desiderio di ricostruire la propria esistenza altrove – inserendosi socialmente e professionalmente – e scongiurare così il rischio del ritorno, aspetto che li differenzia sostanzialmente dai maoresi, decisamente meno stabili dal punto di vista residenziale.

Soulaimana : On peut dire que le plus grand mahorais de la zone c’est moi, moi j’ai 67 ans mais ici on peut trouver des Comoriens de 90/95 ans... Mais pas des Mahorais de 80 ans...

Amina : Parce qu’ils préfèrent rentrer chez eux ! Contrairement aux Comoriens...  
(Saint-Denis, aprile 2019).

Se all’inizio entrambe le comunità hanno adottato la regola della discrezione ai fini dell’integrazione, con il passare del tempo, pare che i maoresi abbiano progressivamente rifiutato tale logica assimilazionista, orientata alla soppressione delle specificità culturali e identitarie. La discrezione nel manifestare la propria *maoresità*, cominciò a venir meno a seguito del fenomeno della mobilità di massa, che favorì la reiterazione di pratiche tradizionali e un forte ripiegamento identitario. Questa dinamica comunitaria va necessariamente letta e interpretata alla luce dell’evoluzione politico-istituzionale che ha interessato Mayotte tra la fine degli anni Novanta e l’inizio del Duemila. Con la firma nel 2000 degli “Accordi sull’avvenire di Mayotte” (KATIBA) prese ufficialmente avvio il processo che condurrà all’acquisizione dello statuto dipartimentale e quindi l’allacciamento definitivo di Mayotte alla *République*. Definitivamente francesi *à part entière*, i maoresi hanno cominciato non più a nascondersi ma a reagire alla stigmatizzazione. Il processo di dipartimentalizzazione, o meglio la lunga marcia verso il diritto comune, ha quindi avuto un impatto cruciale sulle modalità di autorappresentazione dei maoresi in loco e in mobilità: l’essere riconosciuti quali francesi “a tutto tondo” non avrebbe pregiudicato la loro *maoresità*, anzi semmai ne avrebbe motivato una certa valorizzazione. A questa netta presa di posizione corrispose una forte reazione da parte dei riunionesi: i maoresi, ben più visibili dei comoriani, principalmente a causa del loro abbigliamento e delle loro abitudini linguistiche, divennero il principale bersaglio di attacchi xenofobi e di discriminazioni.

Soulaimana : Avant, les Réunionnais appelaient tous « Comoriens », mais maintenant ils les distinguent : celui-ci est mahorais et celui-là est comorien.

Amina : Oui. Et d’ailleurs, maintenant ils vont plus dire « t’es *Komors* » mais plutôt « Oh, pèce mahorais [*pèce* contrazione di *espèce*, ndr] » tu vois, maintenant c’est le mahorais, parce que en fait nous les mahorais on se fait plus remarquer que les comoriens. Parce que nous avec nous habits traditionnels... on s’habille traditionnellement alors que le Réunionnais qui voit la femme mahoraise avec son *kishali*, son *salouva*, voilà il le sait tout de suite... (Saint-Denis, aprile 2019).

In realtà, l’etnonimo *Komors* continua a essere impiegato nel linguaggio comune per indicare tutti gli originari delle Comore, Mayotte compresa; è vero però che la maggior parte delle lamentele mosse nei confronti dei *komors* sono indirizzate essenzialmente ai maoresi, come ho avuto modo di osservare confrontandomi con un variegato campione di interlocutori riunionesi.

Sinina : Ah le stigma, je l’ai bien entendu depuis que je suis arrivée... oh là là... Déjà tu arrives ici et tu ne connais pas le créole, ils t’appellent « comorienne, comorienne », que tu sois mahoraise, comorienne, ou malgache ils te mettent dans le panier. On va dire qu’ils ne t’appellent pas pour ton prénom mais par ça... (Saint-Denis, aprile 2019).

Fieri delle proprie origini, i maoresi hanno reagito all'erosione derivante dalle dinamiche di acculturazione e alle difficoltà di inserzione dando origine a una contestazione simbolica, volta al recupero dell'immagine denigrata della comunità. Sempre più numerosi e saldamente ancorati alla Repubblica, i maoresi a La Réunion hanno cominciato non più a nascondere e a vergognarsi della propria *maoresità*, ma a ostentarla fieramente: un processo noto in letteratura come “inversione dello stigma” (*stigma reversal*, Goffman 1963). È interessante notare come tale movimento di rivalorizzazione delle specificità culturali sia stato largamente abbracciato dalla generazione cerniera, ma decisamente meno dai giovani *maoriunionesi*.

Paola : Est-ce que tu portes le *salouva* ?

Sinina : Ouiiii, des fois je le mets. Même des fois à l'école. Ça passe. Avant je pensais que ne serais pas passé mais ça passe !

Anche Sinina – lo ricordo, arrivata a La Réunion all'età di 9 anni – che definiva la sua mentalità ormai incompatibile con quella maorese, ha ammesso di indossare non di rado il *salouva*, anche all'università (che per forza dell'abitudine Sinina continua a chiamare *école*) – nonostante questo la esponga in maniera inequivocabile.

Nassim : Si tu portes le *salouva*, ta *mahorité* devient bien visible... (Saint-Pierre, aprile 2019).

Oggi gli appellativi connotati in maniera peggiorativa sembrano essere indirizzati più precisamente nei confronti dei maoresi, spesso chiamati *Ban Mahorais* (Mezzapesa 2018 : 44), ovvero “banda di maoresi” in creolo riunionese, espressione volta a manifestare una decisa presa di distanza tra “il noi riunionese” e “l'altro maorese”; o anche *Pèce Mahorais*, “specie di Maorese” (evoluzione del *Pèce Komor* in voga nei primi anni Novanta), un'espressione lesiva dell'integrità morale e politica dei maoresi, colpevoli – agli occhi dei riunionesi, come dei comoriani – di un'adesione utilitarista alla Francia; o ancora, il più classico degli insulti a sfondo razziale, *Sal Komor*, “sporco comoriano”, doppiamente denigratorio (Ahmed 2020). Il mantenimento di uno stile tradizionale di abbigliamento e la preferenza accordata alla lingua maorese negli scambi quotidiani contribuiscono a rimarcare l'alterità dei maoresi rispetto ai comoriani, i quali invece hanno continuato a preferire delle strategie di inserimento decisamente più mimetiche.

Amina : Ils disent souvent que nous n'essayons pas de nous intégrer, parce que on reste toujours avec nos habits et le masque aussi. Et le Comorien lui non, il s'habille à peu près occidentalement on va dire...

Paola : Les femmes comoriennes ne s'habillent pas de manière traditionnelle ?

Amina : Non, elles vont juste porter leur *kishali*, mais nous ça sera l'ensemble, *salouva*, *kishali*, etc... (Saint-Denis, aprile 2019).

Della stessa opinione è Mohamed Boura – ex presidente della Federazione delle associazioni maoresi a La Réunion – secondo cui i maoresi sono stati spinti ai margini della società riunionese perché hanno mantenuto vive e visibili le loro specificità culturali, a differenza dei comoriani che hanno preferito stemperare i propri tratti culturali a favore di una più rapida assimilazione<sup>353</sup>.

M. Boura : Le mahorais il aime les autres mais il est très difficile de lâcher sa culture, parce qu'il est fier de sa culture. C'est pour ça que on dit à La Réunion les Mahorais ne s'intègrent pas... Mais l'intégration c'est quoi ?! S'agit-il de dire « je suis chez toi » je laisse ma culture et je dois suivre la tienne ?! Je ne crois pas... (Saint-Denis, aprile 2019).

Alla base dei meccanismi di resistenza all'omologazione posti in essere dai maoresi in mobilità a La Réunion vi sarebbe quindi una particolare visione dell'integrazione, intesa dai maoresi più come mutua tolleranza che come assimilazione *tout court*.

M. Boura : Le mahorais lui primairement il est très fier, et il se dit que « moi, je suis français comme le réunionnais, donc ici à La Réunion je suis chez moi, comme le réunionnais qui vient à Mayotte il est chez lui ». [...] Ici à La Réunion, comme ailleurs en France, je suis chez moi. Comment peux-je m'intégrer chez moi ?!

Questa dissonanza tra le differenti interpretazioni del concetto di integrazione è alla base delle incomprensioni e delle tensioni che pregiudicano qualsiasi tentativo di dialogo tra maoresi e riunionesi. Questa situazione richiama alla mente la distinzione tra coesistere e convivere proposta da Francesco Remotti (2019): benché fondata su una certa reciproca tolleranza, la coesistenza tra due o più gruppi rimanda generalmente a una situazione di separazione etnica o sociale, in cui le appartenenze identitarie giocano un ruolo di prim'ordine. Per convivere, secondo Remotti, occorre invece rinunciare all'identità e abbracciare un nuovo regime – questo sì, connettivo – quello della valorizzazione delle somiglianze. Un passo che, evidentemente, maoresi e riunionesi non sono ancora disposti a fare. La dipartimentalizzazione di Mayotte sembra anzi aver aperto un nuovo scenario per quanto concerne i meccanismi di identificazione e di autorappresentazione: legittimati da un'appartenenza *à part entière* alla Repubblica francese, i maoresi in mobilità hanno cominciato a rivendicare il loro posto all'interno della società riunionese e, più in generale, francese. Rifiutando la dialettica “integrazione/esclusione” tipica

---

<sup>353</sup> Bisogna ammettere che le strategie mimetiche adottate dai comoriani hanno portato effettivamente a risultati concreti in termini di integrazione: sono numerosi infatti i cittadini di origine comoriana a occupare ruoli di alto livello nell'amministrazione pubblica riunionese (Comuni, Dipartimento, Regione). È il caso per esempio di Faouzia Aboubacar Ben Vitry, deputata di origini grancomoriane, giunta a La Réunion nel corso dell'infanzia e oggi Vice presidente della Regione Réunion, nonché delegata all'Educazione e alla Gioventù e alle *Îles Vanille*.

della letteratura scientifica sulle migrazioni, i maoresi difendono con assoluta fermezza la libertà di espressione etno-identitaria e il diritto alla libera circolazione, al pari degli altri cittadini.

Come spiegare allora l'esplosione di mixofobia (Bauman 2002) etnicamente connotata a cui si è assistito negli ultimi tre decenni, in una società fondata sul mescolamento etno-culturale, sulla convivenza e sulle reinvenzioni quale è La Réunion?

## 7.2 I MAORESI NELL'IMMAGINARIO RIUNIONESE CONTEMPORANEO

È stato detto, i maoresi a La Réunion di ieri e di oggi si assomigliano, ma solo in parte: il loro attaccamento alla cultura di origine non è lo stesso, sebbene l'isola rimanga nell'immaginario dei più la "madre-terra", fonte di protezione e di benessere. Il processo di dipartimentalizzazione ha certamente contribuito ad intensificare, e talvolta esasperare, la frattura generazionale tra giovani e anziani: i richiami della modernità e l'apertura ai più ampi flussi globali esercitano un'attrazione importante sui giovani, i cui effetti si riflettono in maniera caleidoscopica sulla comunità in mobilità. Questo avviene in maniera particolare a La Réunion, dove la tensione ideologica tra resistenze e attrazioni all'assimilazione dipartimentale – esportata e manifestata dalla comunità maorese – si mescola ad altre dinamiche postcoloniali non completamente risolte, per esempio la questione della *réunionnité* e della creolizzazione (v. § 3.2.2).

Gli anni Novanta del Novecento sono stati marcati da un flusso di massa di maoresi diretti a La Réunion che sembra aver messo alla prova il modello del *vivre ensemble*, reso sempre più fragile da una situazione economica e sociale già piuttosto precaria. Questi nuovi e vecchi flussi aprono spaccature etniche inedite o assopite che, in certi casi, possono sfociare in manifestazioni violente e repulsive, obbligando i ricercatori sociali a una revisione del celebrato modello di convivenza riunionese.

L'isola di La Réunion ha rappresentato, e continua a rappresentare, una meta attrattiva ma piuttosto temporanea della mobilità maorese (Bertile 2014: 58). Oltre alla possibilità di beneficiare di condizioni socio-assistenziali più vantaggiose e di migliori strutture ospedaliere e scolastiche, i maoresi sembrano apprezzare la realtà riunionese anche per altre ragioni tra cui la rete di trasporti urbani e interurbani – inesistente a Mayotte<sup>354</sup> – che consente spostamenti

---

<sup>354</sup> A Mayotte non è presente un servizio di trasporto pubblico, ad eccezione del gruppo *Halo* il quale si occupa esclusivamente del trasporto scolastico. In mancanza di un veicolo privato, l'unico modo per spostarsi da un punto all'altro dell'isola è attendere sul ciglio della strada l'arrivo di un *taxibrousse*, ovvero di un minivan da 6/8 posti con fermata a chiamata. Questi mezzi di solito compiono tratte prestabilite – per un costo che può variare tra 1 e 4 euro – non è raro quindi che per raggiungere la destinazione occorra prendere più di un *taxibrousse*. Non essendoci pensiline, né orari prestabiliti per il passaggio dei mezzi, questa modalità di trasporto viene generalmente ritenuta poco sicura, soprattutto per le giovani donne che si trovano costrette ad attendere il passaggio per strada da sole, una situazione poco raccomandabile data l'insicurezza sociale dilagante sull'isola.

autonomi e sicuri; un'offerta commerciale varia e conveniente rispetto ai prezzi in vigore a Mayotte (in media più cari del 30-40% rispetto a La Réunion); la sua diversità culturale; il clima e le ricchezze naturali.

In questo movimento di espansione, se non di fuga, verso le possibilità del mondo globalizzato, i maoresi portano con loro un patrimonio di saperi e pratiche – rivendicate spesso con ostentata fierezza – diventando essi stessi “luoghi d’espressione” culturale (Blanchy-Daurel 1990: 207). È proprio tale ostentazione, talvolta percepita in termini di provocatoria stravaganza, a rendere i maoresi fuori dal Dipartimento facili bersagli di commenti e atti discriminatori: il razzismo rappresenta l’unico aspetto negativo della “vita riunionese” per i maoresi, emerso nella quasi totalità delle interviste condotte sul campo. Una parte dell’opinione pubblica riunionese, infatti, non perde occasione per esprimere – tra programmi radiofonici e polemiche “da strada” o da social – un sentimento di intolleranza nei confronti dei maoresi, indicati generalmente come stranieri, delinquenti e opportunisti, capaci solo di generare figli e assediare la *Caisse Allocations Familiales* (CAF) per ottenere assegni e alloggi sociali, nonché sottrarre impieghi ai riunionesi con pari bassa e medio-bassa qualificazione (Roinsard 2007: 260).

Se la storia di Mayotte e della sua popolazione resta perlopiù ignota tanto sul continente quanto, paradossalmente, su un’isola “vicina” come La Réunion, la colpa non può ricadere certamente tutta sulle falle del *vivre-ensemble*. Il problema appare infatti prima di tutto istituzionale: per troppi anni le autorità competenti (comunali, dipartimentali e regionali) si sono mostrate fin troppo indulgenti rispetto all’intolleranza manifestata nei confronti dei maoresi. Solo nell’ultimo decennio sono stati compiuti grandi sforzi, grazie anche alla collaborazione di associazioni, enti e personalità carismatiche di diversa origine, al fine di favorirne l’integrazione sociale ed economica. Sebbene sia ravvisabile un certo miglioramento, le difficoltà di adattamento e di inserimento di cui fanno esperienza i maoresi a La Réunion sono ancora drammaticamente molto simili a quelle vissute dai loro predecessori nel corso delle prime grandi ondate migratorie.

M. M'trengoueni: Quand ils arrivent là-bas ils vont se retrouver face à la même problématique que la personne arrivée en 1980 (Mamoudzou, aprile 2019).

Seguendo il ragionamento dell’antropologo e agente del Consiglio dipartimentale di Mayotte (Direction Culture et Patrimoine), Mohamed M'trengoueni– il quale mi ha gentilmente accordato un’intervista presso il suo ufficio a Mamoudzou – non basterà di certo un adattamento statutario (*alias* dipartimentalizzazione) a modificare la rappresentazione dei maoresi a La Réunion; la stigmatizzazione è un fatto sociale, razziale, storico, ideologico le cui radici risultano difficilmente estirpabili dall’immaginario riunionese. In un certo senso, la posizione di M'trengoueni si oppone a quella di Boura, che invece interpreta la comune appartenenza alla

Francia come un lasciapassare capace da sé di normalizzare, seppur lentamente, i rapporti tra maoresi e riunionesi.

M. M'trengoueni: Il y en a qui disent : « La Réunion c'est la France. Du coup il n'y a pas des raisons que nous soyons différents »... Mais si, il y a toutes les raisons pour que nous sommes différents, parce que on n'a pas la même histoire (Mamoudzou, aprile 2019).

Le difficoltà di inserzione che, ancora oggi, presentano i maoresi a La Réunion sono evidenti e, per certi versi, sempre più importanti. Queste derivano non soltanto da un generalizzato basso livello di qualificazione della comunità maorese ma soprattutto dal drammatico tasso di disoccupazione che affligge La Réunion – tre volte superiore rispetto alla media nazionale<sup>355</sup> – dove gli stessi autoctoni penano a inserirsi professionalmente (Cherubini *et al.* 2009; Roinsard 2014b). Questa situazione ha generato una forte concorrenza lavorativa per attività a bassa qualificazione tra maoresi e riunionesi che rischia di aggravare le tensioni preesistenti (Bertile 2014: 59). La Réunion, come altri Dipartimenti francesi d'oltremare, è periodicamente teatro di violente crisi sociali che deflagrano attraverso dei movimenti “contro il carovita”, ma che spesso portano in superficie delle tensioni (intra- e interetniche) tra le differenti comunità creole (*cafres, malbars, yab, zarabes, sinois*) e gli ultimi arrivati (*komors, karanes* e certamente *zoreils*).

Nel corso dell'ultimo grande sciopero di massa avvenuto tra novembre e dicembre 2018 – sull'onda del più ampio movimento di protesta nazionale dei *Gilets Jaunes* (i “Gilets Gialli”) – mi capitò diverse volte di udire parlanti riunionesi (al supermercato, in fila alla posta, o in programmi radiofonici) indicare i giovani maoresi come i principali autori degli atti vandalici (furti, assalti ai negozi, racket, incendi dolosi, ecc.) che in quei giorni furono commessi in ogni angolo dell'isola. Ora, era evidente che in una situazione socialmente esplosiva come quella che si era andata delineando durante le tre settimane di blocco totale dell'isola, le classi più svantaggiate e in particolare i giovani non avrebbero esitato a manifestare anche violentemente la propria frustrazione e malcontento, ma era altresì evidente che tale dinamica accumulasse i maoresi almeno quanto i creoli riunionesi<sup>356</sup>. Paradossalmente, i maoresi continuarono a fungere da capro espiatorio, nonostante questi avessero manifestato il proprio supporto ai *Gilets Jaunes* riunionesi, per esempio donando dei pasti a coloro che presiedevano i *barrages* (“sbarramenti, posti di blocco”) poi diventati dei veri e propri accampamenti improvvisati (“*kaz*”) lungo tutta la rete stradale dell'isola. A prova di tale coinvolgimento, vi fu anche un video che, circolando in maniera virale sulle principali piattaforme sociali, scatenò reazioni controverse. La giovane

---

<sup>355</sup> Nel 2018 La Réunion presentava un tasso di disoccupazione particolarmente elevato, pari al 24% contro una media nazionale del 9,1%. Queste cifre raddoppiano se si considerano i giovani di età compresa tra i 15 e i 29 anni (42% di disoccupazione a fronte di una media nazionale del 20% (INSEE 2018).

<sup>356</sup> Da notare che il movimento dei *Gilets Jaunes* non ha avuto pressoché alcun eco a Mayotte.

Fayza, per esempio, mi disse di essere rimasta particolarmente colpita da un commento al video lasciato da una signora riunionese, che scriveva:

« Nous les Réunionnais on parle souvent des Mahorais, alors que dans le fond ce sont des personnes gentilles, mais c'est juste que des fois ils donnent une mauvaise image d'eux ».

Questa frase pone in evidenza almeno tre aspetti: il primo, l'autrice ammette l'esistenza di un forte pregiudizio nei confronti dei maoresi, il quale preclude sul nascere qualsiasi forma di scambio; secondo, in questo tentativo di rabbonimento ("ce sont des personnes gentilles"), l'internauta sembra non accorgersi di reiterare un meccanismo di *victim blaming* (colpevolizzazione della vittima) per cui la loro mancata accettazione sociale deriverebbe esclusivamente dal fatto che "des fois ils donnent une mauvaise image d'eux"; terzo, quello che le due comunità si rimproverano a vicenda è la mancanza di compartecipazione: nessuna delle due sembra sbilanciarsi nello sforzo di andare verso l'altro, l'unico movimento in grado di far cadere molti falsi preconcetti.

Il clima di generale sfiducia che circonda la comunità maorese – derivante essenzialmente dalla disinformazione, dall'assenza di dialogo intercomunitario e quindi dalla mutua incomprendibilità, nonché la concorrenza crescente nel mondo del lavoro – impatta fortemente sulle dinamiche di inserzione sociale ed economica. Una situazione drammatica che ha spinto Andinani Said Ali, più conosciuto come "Dodo", a pubblicare un volume dal titolo *C'est qui mon voisin ?* (2018), sintesi di un'analisi disincantata della sua comunità, forte di oltre trent'anni di esperienza in ambito associativo a La Réunion<sup>357</sup>.

Dodo : Je me suis rendu compte que Mayotte n'est pas connue, même à La Réunion. [...] « Où se trouve Mayotte ? », « Quelle langue vous parlez à Mayotte ? », « Est-ce que Mayotte est française ? » ... À ce niveau-là j'étais choqué ! Et puis, Je me disais « mais ce n'est pas possible ! ». Ce n'est pas à La Réunion qu'il faudrait poser ces questions ! [...] Avec la quantité de mahorais qu'il a ici, avec une *Maison de Mayotte* qui servait par exemple comme une sorte d'ambassade, où tout le monde passé par là. J'ai dit « non, ce n'est pas possible... » (Saint-Denis, aprile 2019).

Nel 2009, il Consiglio Generale di Mayotte in collaborazione con il *Centre de ressources de la Cohésion sociale et urbaine* (Réunion e Mayotte) si sono fatti promotori di un'inchiesta volta a mettere in luce le principali difficoltà vissute dalla popolazione maorese dei quartieri prioritari a La Réunion (CR-CSUR 2011). Questa indagine ha interessato anche una parte della popolazione riunionese, dalle cui risposte è emersa una rappresentazione piuttosto distorta della comunità ospite. Tra le impressioni raccolte colpisce senza dubbio sapere che, come un secolo fa,

---

<sup>357</sup> Andinani Said Ali *alias* Dodo è stato Presidente della Maison de Mayotte a La Réunion dal 1999 al 2005 (v. § 8.4).

il *m'sindzano* (la maschera di bellezza tradizionale utilizzata quotidianamente soprattutto all'aperto) possa rappresentare un fattore di disturbo, quando non viene ritenuta direttamente portatrice di maledizioni; il loro modo di vestire è considerato folkloristico e la loro lingua incomprensibile; i maoresi sono inoltre criticati per il modo in cui concepiscono ed esercitano l'autorità parentale; e ancora, la rappresentazione dell'habitat maorese a La Réunion appare decisamente negativa, definito precario se non insalubre a causa del sovraffollamento e dello stato di cura degli ambienti:

« Cela produit un double effet de ghettoïsation et de rejet qui amalgame cette image péjorative à toute la communauté, comportement très perceptible dans le voisinage immédiat. Parmi ces voisins se trouvent souvent les propriétaires des terrains et des habitations insalubres loués aux mahorais. Cette question du logement apparaît comme le préalable à toute démarche d'insertion et d'intégration » (CR-CSUR 2011).

Non c'è dubbio che, subendo una certa ghetizzazione residenziale, i maoresi tendano a reiterare le proprie abitudini in seno alla più ampia comunità di pari, favorendo così un ripiegamento comunitario, facile sabotatore di qualsivoglia tentativo di connessione con la società riunionese. La problematica della segregazione socio-spaziale è emersa costantemente nel corso della ricerca, sia nei discorsi con interlocutori e rappresentanti delle istituzioni, sia nella pratica quotidiana, frequentando numerose abitazioni in diversi quartieri delle aree urbane e periferiche di Saint-Denis e di Saint-Pierre. La questione residenziale è stata oggetto di un piacevole scambio di riflessioni con Zaina, un'assistente sociale di origini maoresi, particolarmente dura nei confronti di un'amministrazione indolente e ipocrita:

Zaina: Il faut qu'on arrête de se voiler la face. Ils préfèrent que les mahorais se retrouvent entre eux [...] parce qu'il y en a partout, il a un ghetto dans chaque commune. [...] J'ai posé la question à un bailleur : « Vous dites que les mahorais restent entre eux, mais les attributions des logements il se font à la Commission, ce n'est pas la famille mahoraise qui impose d'habiter avec sa voisine, son camarade... Tu fais ta demande, on t'attribue un logement en fonction de la disponibilité... ». [...] Et des fois, par exemple à Saint-André, c'est tout un immeuble de mahorais... (Saint-Denis, gennaio 2019).

La principale accusa rivolta ai maoresi a La Réunion è l'assenza di coinvolgimento rispetto alle dinamiche di inclusione: un disinteresse civico che si manifesterebbe essenzialmente attraverso l'importazione di uno stile di vita “maorese” – intensamente comunitario, vivace e prolifico – interpretato dal vicinato creolo come mancanza di rispetto e di educazione. Una parte della popolazione locale non esita a manifestare la propria intolleranza di fronte a quelle che Mélanie Mezzapesa (2018: 77) definisce le dinamiche di “riterritorializzazione maorese” dello spazio riunionese (assembramenti all'ingresso dei caseggiati, preparazioni e cotture di pietanze

nei cortili condivisi, disturbo della quiete condominiale, minori liberi di gironzolare senza controllo parentale, ecc.).

Un altro aspetto che viene spesso recriminato ai maoresi è un comportamento evasivo e piuttosto distaccato al contatto con “l’Altro”. L’analisi dell’*ethos* maorese proposta da Sophie Blanchy (1990) apporta degli elementi utili alla comprensione di tale dissonanza. La società maorese è stata descritta storicamente come una società dedita all’armonia e al consenso, in cui l’evitamento dei conflitti – potenzialmente numerosi – costituisce la prima regola. Tutta l’azione sociale è orientata alla costante regolazione degli equilibri comunitari, questo perché “stare bene” per i maoresi significa “stare insieme”, mentre il solo pensiero della solitudine tende a generare angoscia. Le attitudini individualiste e anticonformiste – ritenute fonte di divisioni – sono generalmente criticate e rigettate dai maoresi: l’individuo non esiste se non in funzione del gruppo di appartenenza (cerchia familiare, gruppo di età, di genere, di villaggio, associativo, ecc.) e delle relazioni che ne derivano. Questo aspetto – già messo in rilievo da altri autori come Sophie Blanchy e Micheal Lambek – costituisce ancora un principio strutturante della società maorese, come ho avuto modo di osservare sul campo. Emerge così una concezione relazionale e plurale della persona, che corrisponde ampiamente a quella discussa da Maurice Leenhardt (1947) nel suo lavoro dedicato alla personalità kanak: il soggetto si definisce ed è riconosciuto come tale dagli altri esclusivamente per mezzo delle relazioni che lo attraversano. Le interazioni sono così caratterizzate da un certo “relativismo sociale”, per cui l’individuo agisce in maniera differente a seconda degli interlocutori e delle circostanze, appoggiandosi a un sistema di norme rituali, con l’obiettivo di consolidare un legame sociale costantemente minacciato da contrasti, rivalità e competizioni. In sintesi l’*ethos* maorese presenta dei modelli che regolano l’interazione sociale:

« Des “patterns” permanents sur lesquels se construisent, s’expérimentent et se comprennent les relations intersubjectives » (Blanchy 1990: 123).

Tali modelli rimandano più precisamente al principio di dipendenza che si manifesta attraverso delle relazioni gerarchiche (madre/figlio; allievo/*fundi*; credente/Dio) e al principio di reciprocità alla base delle relazioni tra eguali (cooperazione, lealtà, empatia). A corredo tale ordine sociale esistono poi le cosiddette “regole di precauzione”, quali la discrezione, la prudenza, la gentilezza, il pudore, la diplomazia, la padronanza e la non rivelazione di sé. Questi modelli di condotta derivano essenzialmente dall’educazione coranica e fanno parte delle numerose sfaccettature identitarie che danno forma alla *maoresità* già menzionata. Una volta in mobilità e a contatto con società molto diverse da quella di origine, i maoresi tendono a reiterare forme di interazione tradizionali – quali riservatezza, evitamento, ecc. – le quali danno luogo a una sorta di *marronnage relazionale*, non di rado interpretato in termini di debolezza dai soggetti “non

maoresi”<sup>358</sup>. Questi ultimi infatti non sanno che la tendenza a sottrarsi al confronto, evitando di prendere posizioni nette ed esporsi eccessivamente, risponde a un precetto fondamentale della dottrina musulmana, la “padronanza di sé (e delle proprie emozioni)”:

« Le *roho* (esprit, âme) doit commander au *nafusi*, la vie émotive » (Blanchy-Daurel 1990: 158).

La nazionalità francese dei maoresi rappresenta un motivo di forte contestazione per una parte della popolazione locale che denuncia un’adesione utilitarista, finalizzata esclusivamente alla ricerca di vantaggi sociali, scatenando una “competizione” diretta con i riunionesi: l’intolleranza manifestata nei loro confronti può essere interpretata anche in termini di “razzismo di prossimità o concorrenziale” (Taguieff 1999 cit. in Aime 2006). Essi sono accusati di beneficiare di sostanziosi assegni familiari – non ancora presenti nel Dipartimento d’origine data la tarda dipartimentalizzazione (Roinsard, 2014: 99) – senza pertanto contribuire alla produzione di ricchezza o di valore aggiunto, attentando così al fragile equilibrio economico e sociale dell’isola (Cherubini *et al.* 2009: 97). Il generalizzato assistenzialismo quindi permetterebbe alla comunità maorese in mobilità di sopravvivere sottraendosi alla logica della reciprocità sulla quale riposa qualsiasi contratto sociale.

Un altro fattore a corroborare tale rappresentazione denigratoria dei maoresi è collegato alla loro instabilità residenziale, quel costante “andirivieni” tra Mayotte e La Réunion<sup>359</sup>:

Faina : Mon père est à Mayotte, mais la famille habite quelqu’un à Mayotte et quelqu’un à La Réunion. Ils restent trois ou quatre ans ici et après ils partent à Mayotte, et s’ils ont envie ils reviennent après trois ou quatre ans (Saint-Denis, aprile 2019).

A questo va aggiunto un altro fenomeno distorsivo, il quale rimanda alla tendenza a rappresentare la mobilità maorese come un flusso ininterrotto di famiglie numerose, indigenti e disadattate, visione che ignora completamente non soltanto i flussi in uscita – come detto, anche particolarmente elevati in certi periodi – ma trascura soprattutto le specificità dell’assetto socio-economico maorese, da cui spesso dipendono le ragioni e i tempi di tali mobilità.

Infine, sembra esistere nella società riunionese una sorta di rigetto nei confronti delle radici afro-malgasce, le quali rimanderebbero alla pagina più drammatica della storia dell’isola: la schiavitù, un’epoca dolorosa, vergognosa e per questo oggetto di un importante processo di

---

<sup>358</sup> L’impossibilità di “comunicare normalmente” (Blanchy 1988) derivante dalla rigida applicazione delle regole di precauzione viene descritta da Madina Regnault (2011) nei termini di “fossato culturale”.

<sup>359</sup> È in ragione di tali “va e vieni” se i maoresi a La Réunion sono spesso accusati di abbandono di minori: in effetti, il sistema dell’affidamento temporaneo a un congiunto più o meno prossimo (soluzione scelta da un gran numero di famiglie) è valido solo se la domanda di affido viene deposta formalmente e approvata dalle autorità competenti, procedura raramente rispettata.

rimozione storica (Fuma 1992a, 1994, 2011). A differenza degli altri Dipartimenti francesi quali Guadalupe, Martinica e Guyana francese, dove il movimento della *négritude*<sup>360</sup> è esploso imponendosi quale nuovo paradigma culturale; a La Réunion questo movimento pan-africanista non sembra aver avuto grande eco. Persino all'interno della comunità *cafres* – composta dai discendenti degli schiavi ed *engagés* africani e malgaci – sembra che si faccia maggiore riferimento alla contro-cultura “Black” nordamericana (abbigliamento, musica rap, vita da ghetto, prepotenza, ecc.) che alla *négritude* (Médéa 2003).

« [Les jeunes réunionnais] se réfèrent aux *blacks* américains, à l'homme noir américain, à la lutte contre l'homme blanc. Ils s'affirment plus proches d'un Malcom X et d'un Luther King que de Mandela ou de Lumumba, parce qu'ils ont grandi dans une mentalité de négation de l'Africain et de toutes les valeurs qu'il représente » (*ibidem*).

Il sociologo riunionese Laurent Médéa vede in tale tendenza una sorta di “conseguenza logica” (*suite logique*) di quell'ordine sociale creatosi nel periodo coloniale in cui gli schiavi nati sull'isola – creoli, benché di origine africana – si ritenevano superiori a quelli arrivati più di recente, reiterando paradossalmente i meccanismi di soggiogazione di cui erano loro stessi vittime e trasformandosi così in carnefici:

« [...] Le type négroïde est toujours rejeté à La Réunion pour des raisons liées à l'éducation coloniale et postcoloniale. Ces Réunionnais de type négroïde rejettent l'Afrique et ses habitants par un complexe de supériorité expliqué par le terme psychologique de mécanisme d'identification à l'agresseur » (Médéa 2003).

I comoriani e i maoresi impersonificherebbero quindi quell'elemento africano da cui la società riunionese tende a rifuggire ancora oggi: la precarietà esistenziale (economica, residenziale, ecc.) che caratterizza la vita della maggior parte dei maoresi a La Réunion, potrebbe costituire – nell'inconscio collettivo riunionese – un riflesso del proprio passato, talmente doloroso, a cui non sembra possibile nemmeno volgere lo sguardo. È come se la presenza maorese facesse loro da monito rispetto alle loro origini da cui già i loro predecessori hanno cercato di prendere le distanze.

---

<sup>360</sup> Con il termine *négritude* (“negritudine”) si indica il movimento letterario, culturale e politico sviluppatosi nel corso del XX secolo nelle colonie francesi dell'area caraibica, e diffusosi poi a livello globale grazie alle riflessioni di Aimé Césaire (a cui va la paternità del neologismo), Léon Damas e soprattutto Léopold Sédar Senghor. Il movimento della *négritude* – altro esempio di “inversione dello stigma” (Goffman 1963) – può essere letto come reazione al razzismo e come tentativo di affrancamento dal senso di inferiorità alimentato dal “bianco oppressore”. Al contrario, Frantz Fanon – psichiatra originario di Martinica, figura cardine degli studi postcoloniali e di etnopsichiatria – criticava la visione proposta della *négritude* scagliandosi contro l'invenzione stessa dell’“uomo nero” nell'immaginario occidentale (Bojsen 2002): « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » (Fanon 1952). Per approfondimenti v. Césaire 2000a [ed. or. 1939], 2000b [ed. or. 1950]; Senghor 1948, 1964, 1988; Fanon 1952.

Nassim : [...] Le racisme n'est pas seulement celui de la peau... tu vois ici à La Réunion... il y a un racisme social. C'est l'ignorance, la méfiance, le mépris des gens. Ici ils méprisent trop les gens (Saint-Pierre, avril 2019).

Se la maggior parte degli interlocutori maoresi incontrati sul campo non esita a riconoscere che Mayotte oggi « c'est La Réunion il y a quelques années... » – in termini di miseria e sottosviluppo – molto più difficile è trovare un riunionese d'accordo con tale affermazione.

La stigmatizzazione di cui sono vittime i maoresi a La Réunion è un fatto innegabile che continua ad accumulare i soggetti di tutte le epoche, come dimostrano le testimonianze raccolte nel corso di molteplici interviste, di cui riporto dei frammenti qui di seguito:

Moussa : Ils nous considèrent comme des étrangers. Mme Paola, moi je vous dis une chose : les réunionnais ont été toujours des racistes. Cela ne changera jamais. Moi je sus grandi avec des créoles et j'ai toujours dit : « Demandez-moi et je vous explique ! ». Ils ne connaissent pas l'histoire (Saint-Pierre, avril 2019).

---

Zaina: C'est une guerre froide. Je te jure, quand tu es mahoraise tu passes dans quelque part et les gens te regardent [...] Mais je ne m'importe pas, ça ne me touche plus (Saint-Denis, janvier 2019).

---

Bacar : Ils m'appelaient *sans papiers* et je répondais : « Et alors je serais arrivé ici comment ?! » (Saint-Pierre, avril 2019).

---

Paola : Est-ce que tu as vécu des épisodes de racisme et discrimination ?

Anchkati : Ça m'est arrivé récemment ... et ça m'a fait un choc ! On avait fait un pique-nique avec des copines, et mes copines sont une mahoraise, une métisse mahoraise-française, une indienne, et il y avait un monsieur, un créole, une personne âgée qui est passé et nous disait de choses pas très sympas quoi. « Mais vous vous voyez ? Elle vient de Mayotte c'est sûr ! Rentrez chez toi ! »

Avant... moi personnellement je n'avais jamais subi des remarques comme ça. Et le fait que ça m'est arrivé dans un moment de construction identitaire ça m'a un peu travaillé ...

Parfois ça passe dans le bus... ce n'est pas vraiment le dire mais plutôt le regard. Une fois je me rappelle qu'il y avait des femmes mahoraises qui parlaient et j'ai entendu quelqu'un dire « mais qu'est-ce que vous dites ?! Vous ne parlez pas français ... Pourquoi vous parlez comme ça ? Rentrez chez vous ». Et sur les réseaux sociaux il y a beaucoup (Saint-Denis, novembre 2019).

---

Sinina : Les réunionnais ils vont dire qu'ils sont envahis par les mahorais... déjà qu'ils considèrent la mobilité mahoraise comme une immigration de étrangères... [...] Quand tu vas à la poste tu entends dire aux gens « Ohh, il y a beaucoup de

mahorais qui attendent, ils sont là que pour l'argent, alors qu'ils pourraient aller à travailler... en plus ils sont pleins d'enfants ». Ce que je trouve drôle là-dedans c'est que tu peux trouver des gens qui font ça par rapport à ma communauté, ils peuvent subir la même chose en allant en métropole ! (Saint-Denis, marzo 2019).

---

Youssef (cresciuto a La Réunion all'età di 6 anni, in métropole dai 18 ai 25, oggi residente a Mayotte): J'ai eu beaucoup de mal à retourner à La Réunion. Parce que à La Réunion il y a un racisme qui est très dur. Quand je vivais à La Réunion je trouvais que ce n'était pas mal mais quand j'ai vécu ma première année en France je me suis rendu compte que ce n'était pas normal. Parce que je m'attendais à voir la même chose en France, mais là-bas ils s'enfutaient d'où tu viens, bon il y avait toujours des gens qui sont des cons, comme partout, mais à La Réunion c'est le 90% des gens qui font la remarque. « Tu es noir », « tu es comorien », 90% vont te faire la remarque. En métropole c'est 10%, le 90% ont rien à foutre de qui tu es (Mamoudzou, aprile 2019).

Alle testimonianze rilasciate dagli esponenti della cosiddetta “generazione-cerniera” si aggiungono quelle dei giovani *maoriunionesi* e dei maoresi giunti più di recente:

Saandati: Je me souviens une fois j'étais dans le bus et il y avait une personne âgée, moi j'étais assise et j'ai lui demandé s'il voulait ma place et elle a dit « surtout pas de toi ». Et elle a demandé la place à quelqu'un de réunionnais (Saint-Denis, novembre 2019).

Nel complesso tutti gli intervistati hanno deciso di condividere con me almeno un episodio di razzismo di cui sono stati vittime; questo anche tra gli studenti arrivati più di recente, i quali sembrano essere particolarmente a rischio soprattutto a bordo dei mezzi pubblici. In effetti, alcune linee urbane come la numero 11 (College Montgaillard-Victoire) a Saint-Denis sono spesso al centro di polemiche in quanto frequentate in maniera particolare da maoresi e comoriani. A questo proposito, ho avuto il dispiacere di ascoltare una discussione avvenuta sulle frequenze di Radio FreeDom, una delle radio più seguite sull'isola, che riserva quotidianamente un ampio spazio di discussione sui temi più vari, con interventi diretti da parte degli ascoltatori. Un giorno d'ottobre 2018, una signora riunionese chiamò per denunciare la maleducazione di certi utenti del bus numero 11. La signora esordì dicendo “non voglio dire esattamente a chi mi riferisco perché non voglio passare per razzista”, ma incalzata dallo speaker radiofonico, curioso di capirne di più, la signora non esitò un istante e con voce squillante asserì: “Sono maoresi!”, lanciandosi andare poi in una filippica molto poco “anti-razzista”.

Paola : Est-ce que vous avez vécu des épisodes de racisme et stigmatisation ?

Laini : Oui, parfois dans le bus (Saint-Denis, marzo 2019).

---

Safira : Oui, des fois oui, sur le bus. Mais après moi je ne calcule pas ces gens-là. Je dis bon pense ce que tu veux... Même la dame là (qui est toujours sur le bus) qui dit « vous venez ici pour prendre nos travaux, notre argent, allez chez vous ! ». Mais pour moi elle est folle. Elle dit : « Regardez qui a des beaux téléphones ici, des gros téléphones, c'est des mahorais, des *komors* ! Pourquoi ? Ils viennent ici pour prendre notre argent. Allez ... » (Saint-Denis, maggio 2019).

---

Roukia : Un jour je venais ici [all'università, *ndr*] et à l'arrête du bus une dame m'a attaquée, en parlant créole. Moi je venais d'arriver, je ne comprenais pas le créole, certains mots je savais que quand ils disent ces mots là ce sont des insultes ou des choses comme ça. ». Elle me parle me parle, je me suis demandé « est-ce qu'elle me juge parce que j'ai un voile ou parce que je suis noire, ou parce que je suis comorienne ?! », après là je me suis rendue compte que c'était parce que je suis « comorienne » (*ride*). Comorienne, mahoraise, tous on est comoriens. Du coup elle me parlait parce que je suis comorienne et m'a dit « mais rentrés chez vous ! Pourquoi vous venez ici ? Vous venez ici pour la CAF (caisse allocation familiale) ! » [...] J'avais peur que la personne m'agresse, vu que j'étais agressée plus de trois fois dans le bus ! Et un jour c'était avec un monsieur qui était ivre, il m'avait agressée verbalement, je ne sais pas s'il voulait me taper mais je suis partie ! C'est pour ça... je n'ose pas trop saluer les personnes que je ne connais pas... quand je vois que c'est un créole je n'ose pas trop saluer et au cas où la personne n'est pas gentille et tout... (Saint-Denis, novembre 2019).

La società riunionesa contemporanea è profondamente diversa da quella coloniale, dove il dualismo colono/colonizzato e la convivenza forzata tra differenti gruppi etnici pare abbia favorito un certo mescolamento interetnico (*créolité*) alla base del modello del *vivre-ensemble* contemporaneo. Con questo non intendo certo esaltare la società coloniale come modello di integrazione, ma intendo mostrare come oggi i principi e i fattori alla base della convivenza riunionesa non rispondano più come in passato a causa della profonda metamorfosi che la società ha attraversato nel corso del XX secolo. A questo proposito, l'indagine promossa dal CR-CSUR (2011) ha avuto il merito di far emergere come il contrarsi dello spazio pubblico, segnato dalla scomparsa dei tradizionali “luoghi di incontro” sovraetnici – dove, in passato, tutti i riunionesi (vecchi e nuovi) si ritrovavano gli uni accanto agli altri (per esempio, le aree esterne degli zuccherifici; la *boutik chinois* e le fontane pubbliche; ma anche il cimitero, il lazzaretto, ecc.) – sembra abbia contribuito al ripiegamento comunitario e all'aumento dell'intolleranza:

« Aujourd'hui, les espaces d'ouverture ou de frottement sont très rares » (CR-CSUR 2011).

Negli ultimi anni, le istituzioni sono state chiamate a rispondere alla necessità di ricreare spazi di “contatto interculturale” (*frottement interculturel*) – delle passerelle interetniche e interreligiose (Malbert 2016b) – capaci di stabilire un contatto e uno scambio permanente e dinamico tra le diverse comunità.

Le attività di sensibilizzazione e di mediazione promosse a livello istituzionale iniziano timidamente a dare dei frutti: i maoresi a La Réunion cominciano ad accedere – sebbene lentamente – a dei posti municipali (consiglieri comunali, membri dei consigli di cittadinanza, funzionari, ecc.). Questo progressivo coinvolgimento all'interno della sfera pubblica riunionese dimostra una presa di coscienza da parte delle amministrazioni locali di fronte alla necessità di incorporare la componente maorese all'interno della società riunionese. Oltre all'inclusione all'interno delle amministrazioni e degli enti pubblici, la lenta ma progressiva legittimazione della presenza maorese a La Réunion passa anche attraverso altre forme di coinvolgimento, per esempio attraverso una revisione toponomastica degli spazi. Si iscrive in tale direzione l'iniziativa della città di Saint-Denis che, nel luglio 2018, ha dedicato una piazza al compianto Younoussa Bamana, primo presidente del Consiglio generale e padre della dipartimentalizzazione di Mayotte, deceduto nel 2004. Il quartiere scelto per tale riconoscimento fu non a caso quello di Bas de la Rivière, il quale ospita storicamente un gran numero di famiglie di origini maoresi. Ora, compiuto questo primo passo, sarebbe altrettanto importante lavorare sulla comunicazione, ovvero spiegare ai riunionesi chi è stato il *Mzé* (soprannome di Bamana) e che cosa ha rappresentato la sua battaglia per i maoresi; altrimenti, il rischio è che rimanga una targa con un nome maorese, e come altri nomi maoresi, privo di riconoscimento.

Ma allora, tra inserzione e stigmatizzazione, qual è oggi il posto dei maoresi a La Réunion? Interrogato a questo proposito, Dodo rispose:

Dodo : Le problème a des solutions multiples [...] le plus lourd c'est l'acceptation de la part des réunionnais que le mahorais est français en France et à La Réunion, ça c'est un premier travail (Saint-Denis, aprile 2019).

Il fattore essenziale alla buona riuscita del processo di integrazione dei maoresi a La Réunion riposerebbe, secondo Dodo e molti altri, sul riconoscimento della loro *francité à part entière*. Dello stesso avviso è Zaina, l'assistente sociale, e come lei molti altri:

Zaina : Le problème est que les mahorais n'ont pas encore eu leur place de français ici (Saint-Denis, gennaio 2019).

Le estreme resistenze di adattamento al contesto riunionese mostrate dai maoresi rappresenterebbero, seguendo tale prospettiva, una reazione al mancato riconoscimento della loro piena appartenenza francese: essi si difendono dalle accuse di opportunismo e dalla solitudine a cui la società di accoglienza li condanna rivalorizzando le pratiche tradizionali che però non dovrebbero costituire di per sé un ostacolo all'incontro e allo scambio interculturale, soprattutto in una società fondata sul multiculturalismo come quella riunionese. Occorre quindi incoraggiare la reciproca conoscenza al fine di superare stereotipi negativi duri a morire perché cristallizzati nell'immaginario collettivo.

La necessità di far evolvere il rapporto tra maoresi e riunionesi verso forme più mature di convivenza si rivela particolarmente urgente per i giovani in età da lavoro, i quali si trovano spesso vittime di un “razzismo dissimulato”, come Sinina la cui esperienza rimanda a una parabola comune a molti studenti di origine maorese. Nel marzo 2019, Sinina – studentessa al secondo anno della laurea specialistica in Matematica presso l’Università di La Réunion – si presentò alla *Délégation de Mayotte à La Réunion* (DMR) visibilmente demoralizzata: malgrado gli sforzi compiuti (decine di candidature rimaste prive di risposta) Sinina non riusciva a trovare uno stage, essenziale alla validazione del diploma di laurea che si accingeva a conseguire. Alla Delegazione, Sinina è accolta da Soiffia – consulente scolastica del polo “Formazione e Inserzione” della DMR, nonché incaricata dell’accompagnamento degli studenti maoresi a La Réunion – la quale revisionò insieme alla studentessa il curriculum e la lettera di presentazione. Il giorno successivo – candidature alla mano e senza appuntamenti prefissati – Soiffia accompagnò Sinina (e io con loro) presso una decina di imprese disseminate tra i comuni di Saint-Denis e Le Port, con l’obiettivo di tornare a casa la sera con una proposta di stage per Sinina in tasca e, allo stesso tempo, di sensibilizzare gli attori professionali alle attività svolte dalla DMR. Questo *modus operandi* – ribattezzato scherzosamente da me il “Sistema Soiffia” – suscitò reazioni differenti tra i soggetti, nel complesso positive, con alcune eccezioni. In un caso, la responsabile di una grande impresa multinazionale, tagliò corto – interrompendo bruscamente la presentazione di Soiffia – per informarla dell’assenza di posti vacanti, anche per eventuali stagisti. La mia prima impressione, poi confermata da Soiffia e Sinina, fu che la responsabile – nell’adocchiare il nome e il cognome (maorese naturalmente), che la studentessa aveva scritto sul portadocumenti – avesse già capito tutto, colma di pregiudizi quale era.

Qualcun altro abbozzò un tentativo di confronto, affermando che se i maoresi non vengono assunti a La Réunion è semplicemente perché i datori di lavoro sono obbligati a privilegiare i candidati riunionesi, visto il tasso di disoccupazione particolarmente elevato. Il razzismo e la discriminazione, rigettato fermamente dalla società riunionese, si nasconderebbe anche dietro simili argomentazioni. In ogni caso, la risposta fu univoca: “Non abbiamo bisogno, per il momento”. Dopo qualche giorno dai fatti narrati, con somma sorpresa di tutte, Sinina ricevette una proposta di stage da parte di Air Austral, la compagnia aerea riunionese, detentrica del monopolio della tratta Mayotte-La Réunion, la quale sostiene da anni le attività della *Délégation de Mayotte à La Réunion* (DMR). Il “Sistema Soiffia” è in marcia, tuttavia gli ostacoli da superare sono ancora numerosi.

Come detto, sono molti gli studenti a trovarsi nella medesima situazione di Sinina, è per questo motivo che la DMR ha deciso di venire incontro a tale problematica accogliendo ogni anno presso la sua sede circa quaranta studenti in qualità di stagisti, come Fayza e Safira:

Fayza : Oui, j'ai eu du mal à trouver mon stage, beaucoup. Ici ils ont beaucoup de préjugés par rapport aux Mahorais. Parce qu'ici il n'y a pas beaucoup d'entreprises qui vont t'embaucher... parce qu'ils savent que tu es Mahorais ils ne te prennent pas (Saint-Denis, marzo 2019).

Safira : [...] C'est un pays que... Je ne vais pas vous mentir, mais il y a certaines personnes que... on dirait que sont des racistes. En fait, quand je demandais des stages ils te regardaient ta tête de bas en haut (Saint-Denis, maggio 2019).

La questione della “preferenza regionale” (o della preferenza locale a parità di competenza) viene spesso interpretata dai maoresi in mobilità come una forma di esclusione, che contribuisce a cristallizzare una rappresentazione stigmatizzante dell'intera comunità, non consentendo loro alcuna forma di riscatto economico e sociale (Roinsard 2007: 117). È interessante notare che la stessa retorica discriminatoria venga impiegata a Mayotte per limitare l'assunzione dei residenti di origine comoriana nella pubblica amministrazione: al centro degli attacchi sono soprattutto i comoriani “binazionali”, che a detta dei maoresi, potrebbero mettere a repentaglio “la composizione dell'élite politico-amministrativa dell'isola” (Alaoui *et al.* 2013).

### 7.3 I RAPPORTI TRA MAORESI E COMORIANI A LA RÉUNION

I maoresi a La Réunion sono obbligati a confrontarsi non soltanto con le ostilità manifestate da una parte della popolazione locale, ma con la rielaborazione in mobilità delle tensioni derivanti del contenzioso franco-comoriano. L'isola di La Réunion ospita un'importante comunità comoriana che, a differenza di quella maorese, ha mostrato una straordinaria capacità di adattamento e di assimilazione al tessuto riunionese, per i motivi discussi poc'anzi.

È stato anticipato che la comunità comoriana residente a La Réunion, che comprende gli originari delle isole di Grande Comore, Anjouan e Mohéli, è piuttosto variegata: essa annovera ad esempio un certo numero di famiglie che, dopo aver trascorso buona parte della propria esistenza a Mayotte, sono giunte a La Réunion e portando con sé i figli nati in mobilità. Questo passaggio intermedio sembra aver dato origine a una comunità “in bilico” tra le diverse appartenenze, formata da coloro che – a dispetto delle proprie origini – presentano maggiori affinità con la lingua e la cultura maorese, al punto di autodefinirsi “maoresi di origine comoriana” (v. § 6.1.3). Questa dinamica però interessa solo un'esigua parte di comoriani a La Réunion, la maggior parte dei quali tende invece a prendere le distanze dai maoresi per una serie di ragioni che tenterò qui di sintetizzare.

Nonostante l'ufficializzazione dello statuto dipartimentale (2011), Mayotte continua a rappresentare una terra contesa dal punto di vista geo-politico e culturale, inevitabile quindi che

le tensioni esistenti tra maoresi e comoriani a Mayotte siano esportate a La Réunion, assumendo nuove forme e retoriche.

Alternando la mia attività di osservazione partecipante e le conversazioni in profondità tra l'Università di La Réunion, la *Délégation de Mayotte* e numerosi altri luoghi pubblici e privati tra i due poli dell'isola, ho avuto modo di interfacciarmi con un certo numero di giovani adulti di origine comoriana<sup>361</sup>, aspetto che mi ha permesso approfondire meglio la natura dei rapporti tra maoresi e comoriani residenti a La Réunion. Alla domanda “Avez-vous des amis d'origine mahoraise?”, posta anche ai loro omologhi di origine maorese in forma invertita, la quasi totalità degli intervistati – di entrambe le comunità – ha risposto risolutamente “No”, con alcune eccezioni non rilevanti (“Ne conosco un paio ma non ci frequentiamo”).

Discorrendo di tali aspetti con alcuni dei “Pionieri” e dei rappresentanti della “generazione cerniera” di origine maorese ho avuto la conferma che le due comunità si ignorino deliberatamente a vicenda, ognuna per le sue ragioni. La comunità comoriana, come quella riunionese, rinfaccia ai maoresi un'adesione strumentale alla Repubblica francese, sebbene per motivi differenti: sembra infatti che i comoriani tendano a evitare i maoresi, in quanto considerati “fuori dalla religione”, proprio in ragione della loro nazionalità (o meglio delle loro scelte politiche) e dell'adozione di uno stile di vita corrotto (non sono veri praticanti, raramente vanno in moschea, fumano, consumano alcool, ecc. tra le accuse più comuni).

Soulaimana : Oui à la mosquée on a des relations, mais les comoriens ignorent les mahorais [sorride, *ndr*], parce qu'ils disent « Eux les mahorais ne connaissent rien ! ».

Amina : Oui. En fait, ils se disent que les comoriens ils sont plus instruits, ils sont plus dans la pratique, dans la religion que nous les mahorais.

Soulaimana : Tout le temps, tout le temps.

Amina : Oui. Parce que on se dit ... que on est français ! Donc pour eux on ne suit pas la religion 100% ! Eux oui, mais nous on se prend pour des français voilà, donc on n'est pas dans la religion 100% comme eux (Saint-Denis, aprile 2019)

Alcuni dei rappresentanti della comunità maorese della prima e della seconda generazione condividono una rappresentazione parimenti stigmatizzata dei comoriani, spesso descritti come gelosi dello statuto dei maoresi e ipocriti in quanto la maggior parte di quelli che accusa loro di opportunismo rispetto alla cittadinanza sarebbero in possesso della doppia nazionalità (francese e comoriana), a cui non rinuncerebbero per nulla al mondo. Tuttavia, maoresi e comoriani condividono la maggior parte delle pratiche rituali, aspetto che li obbliga a trovare un

---

<sup>361</sup> Sono esclusi da tale analisi i cosiddetti “maoresi di origine comoriana” sopracitati.

compromesso – definito da entrambi “una cordialità di facciata”<sup>362</sup> – che li porta a partecipare in maniera congiunta alla raccolta dei fondi utili alla gestione delle moschee e al sostegno comunitario.

Paola : Comment se passent les relations les associations comoriennes ?

M. Boura : Se passent très bien parce que moi je les connais toutes, et pour moi il n’y a pas des raisons pour ne pas travailler ensemble, humainement ; et puis on vit tous à La Réunion, la politique de La Réunion est différente de ce qui se passe aux Comores. Ici on n’est pas chez nous, on est obligés de travailler ensemble, se tutoyer, aux Comores c’est un autre chose, mais ici c’est La Réunion (saint-Denis, gennaio 2019).

Della stessa idea di Mohamed Boura (ex presidente della Federazione delle associazioni maoresi) è Chadhouli Combo, detto Jacob, vice-presidente della moschea sciafeita di Le Port e agente dipartimentale presso la *Délégation de Mayotte à La Réunion*:

Jacob : Ici nous ne sommes ni à Mayotte, ni aux Comores, nous sommes à La Réunion, un lieu neutral où, au moins à niveau religieux et spirituel, on peut trouver un moyen de s’échapper aux divergences politiques qui nous séparent (Le Port, novembre 2019).

Per darmi una dimostrazione tangibile di quanto andava asserendo, Jacob mi invitò a prendere parte a un *maulida*<sup>363</sup> organizzato – nel mese di novembre 2019 – presso la moschea sciafeita di Le Port, in una zona periferica della città, ben mimetizzata tra le case. Benché la costruzione di tale moschea risalga al 1992, la prima impressione che ebbi entrando varcando l’ingresso e trovandomi in cortile fu quella di un cantiere a cielo aperto: tutto è ancora “in progress”. Da un lato del cortile vi era un’abitazione con un solo piano ma molto ampia, utilizzata perlopiù come magazzino; dall’altro lato, si ergeva un’altra struttura, sempre a un solo piano ma decisamente più ampia della prima, la quale ospitava i locali della moschea, anch’essi non ancora terminati. Tutt’attorno vi erano spazi vuoti, o occupati da materiali edili, sedie, pneumatici, ecc. Essendo un’opera totalmente autofinanziata da maoresi, comoriani, malgasci e in parte riunionesi *zarabes*, occorre accumulare una certa somma di denaro prima di procedere con i lavori, aspetto che ne tarda inevitabilmente l’esecuzione.

---

<sup>362</sup> Anche in questo caso l’“accordo di facciata” fa parte delle regole di precauzione dette sopra, ovvero quello script (copione) comunicativo che limita il manifestarsi di tensioni a profitto dell’empatia, del rispetto, della scherzosità, della superficialità (Blanchy-Daurel 1990: 158-166).

<sup>363</sup> Il *Maulida* (o *maoulida*) è un lungo poema, popolare in tutta la costa swahili, da cui trae origine l’omonima festività musulmana volta a celebrare l’anniversario della nascita del Profeta Maometto. Questa ricorre il giorno 12 del Rabi’ al-awwal (terzo mese lunare del calendario musulmano), che nell’anno 2019 cadeva il 10 di novembre. Con il termine *maulida* però vengono indicate anche le feste celebrate a livello familiare (arrivo di un parente, nascita di un bambino, inaugurazione di un’attività, conseguimento del diploma, ecc.) (Alembik *et al.* 1984).

Il sistema delle *cotisations* (“quote contributive”) fonda e regge il funzionamento della moschea. Nel caso specifico, i fedeli sono stati ripartiti in tre grandi gruppi: maoresi, anjouanesi e grancomoriani<sup>364</sup>. Ogni gruppo è chiamato a versare alla moschea 3.000 euro all’anno, per un totale di 15.000 euro. A queste entrate vanno aggiunte quelle prodotte da altre manifestazioni, per esempio i *madjiliss*<sup>365</sup> a cui partecipano non solo i comoriani ma anche altre comunità musulmane, come i malgasci e gli *zarabes*. In occasione dei *madjiliss*, la raccolta delle offerte non confluisce in un’unica cassa ma in tre casse differenti (quella degli uomini, quella delle donne e quella degli esterni) alimentando una sorta di gara di solidarietà tra i differenti gruppi: tutte le donazioni infatti sono accuratamente annotate in un quaderno, aspetto che permette di esercitare fra l’altro un forte controllo sociale. Un *Madjiliss* organizzato nel corso del 2018 ha fruttato alla moschea circa 30.000 euro che, unito ai proventi della cassa centrale, hanno generato 45.000 euro di donazioni in un solo anno, a cui vanno aggiunte le offerte anonime, nonché i versamenti ricevuti in occasione di altri eventi comunitari (*Ramadan*, giorno dell’*Aïd*, ecc.). Questa celebrazione trae origine dal *madjiliss* grancomoriano, da adempiere in occasione del *grand mariage*: tale cerimonia è stata poi recuperata a Mayotte al fine di conferire solennità a un evento religioso o culturale a cui partecipano un certo numero di persone (Mezzapesa 2018). In realtà anche a Grande Comore « Le *madjiliss* n’est pas tant vécu comme une prière que comme un événement donnant de la solennité et de la distinction au mariage » (Blanchy 2012b). Nella sua tesi di dottorato dedicata alle strategie di adattamento e di ricomposizione identitaria dei maoresi residenti nel quartiere di La Chaumière a Saint-Denis, Mélanie Mezzapesa (2018) descrive il *madjiliss* come una manifestazione dell’“*ethos* maorese”, capace di articolare e conferire solennità ad istanze religiose come laiche, mostrando così una spiccata capacità di modulazione tra questi due universi significanti (Mezzapesa 2018: 351-352).

Il sistema delle *cotisation* ha permesso alla comunità maorese e comoriana di Le Port non solo di costruire e contribuire al mantenimento della moschea, ma anche di acquistare i terreni su cui essa sorge (prima di proprietà del comune), versando una caparra da 57.000 euro e i restanti 40.000 in tre rate. Oltre al completamento dei lavori all’interno della moschea e all’organizzazione delle cerimonie, le quote versate serviranno in un futuro prossimo anche alla creazione – nel medesimo spazio – di due piccoli negozi di alimentari e un ristorante aperto a tutti.

Jacob : Vous savez que la Mosquée est un rond-point. Un point de rencontre. [...] Dans notre projet on veut avoir deux épiceries, où on va vendre de tout [...]. Et

---

<sup>364</sup> Gli originari dell’isola di Mohéli sono esclusi dall’onere del versamento in ragione della loro esiguità numerica.

<sup>365</sup> I *Madjiliss* sono raduni religiosi maschili che prevedono la recitazione di preghiere e canti volti a ribadire l’ortodossia islamica (Lambek 2018: 263).

on aura un restaurant qui sera ouvert pour les musulmanes, pour les portoïis, pour les réunionnais et pour le monde entier (Le Port, novembre 2019).

Per dare un'idea di quanto la moschea costituisca un *rond-point* intercomunitario basterà dire che solo quel giorno presero parte al *maulida* tra le settanta e le ottanta persone: almeno quaranta donne e circa una trentina di uomini. Al mio arrivo alla moschea fui accolta da Nemati – la moglie di Jacob – e da altre signore (*mabweni*, sing. *bweni*), alcune intente a cucinare (**Immagine 3**), altre sedute sotto un grande gazebo a ripararsi dal sole ustionante dell'estate australe (**Immagine 4**).

**Immagine 3:** *Le donne impegnate nella cottura del riso*



**Immagine 4:** *Le donne a riparo dal sole nel cortile della moschea*



Nemati si premurò di presentarmi alle donne – alcune piacevolmente incuriosite della mia presenza, altre meno – dopodiché fui raggiunta da Jacob che mi accompagnò dalla parte opposta del “magazzino”, dove erano riuniti gli uomini intenti a cucinare la carne. La preparazione del *kangé*<sup>366</sup> (**Immagine 5**) – pietanza a base di carne, immancabile sia delle celebrazioni ufficiali (*maulida*, *shijabu*<sup>367</sup>, ecc.) che informali (*vulé*, “pic-nic” sulla spiaggia) – è infatti prerogativa degli uomini: è probabile che tale costume (cottura *kangé* riservata agli uomini) derivi da un antico sistema di alleanze matrimoniali fortemente endogamiche (v. § 9.2, “matrimonio *mbengo*”) tra aristocrazie maoresi originarie dell’isola di Anjouan.

Come nei matrimoni *mbengo*, anche in questo caso, una o più scodelle di *kangé* sono state consegnate alle donne, ma solo al termine del pasto degli uomini, i quali hanno la priorità per quanto concerne la ripartizione del cibo. Alla base di tale logica gerarchica vi sarebbe la credenza secondo cui le preghiere degli uomini risulterebbero più potenti ed efficaci se questi vengono ben sfamati (Lambek 2018: 92). Le donne, in questi casi, non compiono alcun tipo di invocazione (*dua*), ma “subiscono” in un certo senso la preghiera degli uomini occupandosi della loro alimentazione (Lambek 2018: 134).

Interessante notare che la carne di capra, ingrediente del *kangé* in questione, non viene consumata dalle donne malgascse – che a La Réunion sovente si accompagnano a gruppi maoresi – o di origine malgascia, di solito provenienti dai villaggi maoresi di lingua *kibushi* (v. **Figura 6** in § 2.2.2). Il consumo di carne di capra è tradizionalmente ritenuto *fady* (“tabù, proibito” in malgascio) per la sua capacità di scatenare violente crisi di trance e di possessione spiritica (Cohen 2000: 215). Questo divieto alimentare riguarda anche i riunionesi con antenati malgasci (Dumas-Champion 2008).

---

<sup>366</sup> Il termine *kangé* o *kangué* indica il particolare tipo di cottura della carne (manzo, capra, o zebù, di solito sacrificato per l’occasione) cotta per diverse ore esclusivamente in acqua e sale (a volte anche cipolle) sulla legna a fuoco moderato fino alla completa evaporazione dei liquidi.

<sup>367</sup> Lo *shidjabu* è una preghiera rituale di benedizione che un individuo, una famiglia, o una comunità realizza recitando una serie ripetuta di *dua* (preghiera non canonica attraverso la quale si invoca Allah) al fine di proteggere i partecipanti da influssi spirituali malevoli e tenerli al riparo dai pericoli (Blanchy 1996). Lo *shidjabu* viene realizzato in diverse occasioni: avvento del nuovo anno solare; una gravidanza che giunge al termine; alla fine del ciclo di studi presso la scuola coranica; o più semplicemente per celebrare e benedire le azioni della comunità, riaffermando così il legame sociale e l’imperativo della reciprocità (*reprocity scenario* in Lambek 2018: 134).



**Immagine 5 (a sinistra):** *Il kangé al termine della sua cottura.*



**Immagine 6 (a destra):** *Jacob (a sinistra) insieme al notevole Saylane Ousseni – suo caro amico – entrambi nella tradizionale tenuta religiosa: copricapo (kofia), tunica (kandzu) e mantello (djoho) finemente ricamati*

Tra gli altri, Jacob ci tenne molto a presentarmi uno dei suoi più cari amici Saylane Ousseni (**Immagine 6**), un notevole della comunità residente a La Réunion dal 1984, anche lui educatore e protagonista della vita associativa portuense, il quale mi confidò: “Jacob è la persona più capace e più impegnata nel cercare l’unità tra i maoresi e i comoriani”. Questa particolare predisposizione al dialogo e alla ricerca dell’armonia intercomunitaria deriverebbe non soltanto dall’estrema socialità di Jacob, ma dalle sue origini miste (maoresi e anjouanesi) con le quali negozia intimamente e pubblicamente. Jacob costituisce in effetti una figura di riferimento per entrambe le comunità, rivestendo molteplici ruoli: oltre a essere vicepresidente della moschea sciafeita di Le Port, Jacob è anche agente polivalente della *Délégation de Mayotte a La Réunion*, presidente di un’associazione di *Daira*<sup>368</sup>, mediatore culturale (dispositivo *adult-relais*), allenatore di una squadra di calcio dilettantistica e ovviamente un *fundi* rispettato.

Dopo il breve giro di saluti e presentazioni, Jacob mi riaccompagnò dalle donne facendomi intendere che a breve gli uomini si sarebbero riuniti all’interno della moschea per la preghiera. Al centro del cortile, appoggiati su dei cavalletti erano stati sistemati i diversi pentoloni (*marmittes*) contenenti alcuni del riso e altri *mataba* (piatto a base di foglie di manioca triturate) cotte in cima a un fuoco a legna (metodo di cottura tradizionalmente utilizzato alle Comore). Le grandi pentole appaiono nere esternamente (v. **Immagini 7 e 8**) perché ricoperte, a seconda dei casi e dei mezzi a disposizione, con uno strato di fango umido, oppure di una pasta ricavata da acqua e detersivo in polvere o ancora acqua e sapone di Marsiglia, che calamita le polveri e i fumi scaturiti dalla combustione. Questa tecnica viene utilizzata al fine di proteggere le pentole dall’usura e soprattutto facilitarne il lavaggio a fine cottura: sarà infatti sufficiente un colpo di spugna sotto l’acqua per eliminare lo strato esterno, senza dover ricorrere a pagliette e olio di gomito.

Fra le donne presenti vi erano alcune originarie di Mayotte (qualcuna già conosciuta in precedenti occasioni) e altre di diversa origine (soprattutto anjouanesi): a una prima occhiata i due gruppi apparivano coesi e solidali, ma fu un’impressione, le donne appartenenti ai due “schieramenti” si stuzzicarono a vicenda per tutta la mattina. Nemati mi fece intendere che esistono forti tensioni sotterranee a cui si tenta di soprassedere mostrando un’armonia di facciata: insomma si cerca di andare d’accordo, essere complici, ma c’è sempre un motivo buono per battibeccare, soprattutto quando si parla di cibo! In realtà, Nemati sposa appieno la causa di suo

---

<sup>368</sup> *Daira* (dall’arabo *dhikr* traducibile in “ricordo (di Allah)”) è un rituale devozionale coreutico, esclusivamente maschile, durante il quale gli adepti – riuniti in moschea durante la notte – formano un cerchio e invocano il nome di Allah, seguendo danze e gesti la cui ripetizione conduce i partecipanti ad uno stato di estasi mistica. Il *Daira* è stato importato alle Comore dalla celebre confraternita *Shadhuliyya* (Blanchy-Daurel 1990: 180; 2012b).

marito: cercare punti di contatto al fine di convivere pacificamente – soprattutto su un territorio “neutrale” come La Réunion – non può che beneficiare all’immagine di entrambe le comunità.

La separazione tra gli ambienti femminili e maschili è il principio alla base della ripartizione dello spazio domestico e pubblico per i maoresi, e più in generale, per i comoriani. Ho avuto modo di partecipare a numerose cerimonie pubbliche (*maulida*, *shijabu*, *manzaraka*) ed eventi privati, ritrovando sempre una netta separazione tra gli spazi riservati agli uomini (la veranda, il cortile, o la sala da pranzo) e quelli riservati alle donne (in genere sul retro delle abitazioni, o in ambienti urbani nella stanza accanto a quella da pranzo) generalmente tenute a riparo da sguardi indiscreti. In questo caso, le donne occupavano il cortile all’ingresso invece del retro (dove cucinavano gli uomini) solo perché più ampio e ventilato, quindi più adatto ad ospitare un gran numero di *marmittes*.

**Immagine 7:** *Le donne di origine comoriana accanto alle loro marmittes*



**Immagine 8:** *Le marmittes delle donne maoresi*



È interessante notare che lo spazio riservato alla cottura del riso è stato ripartito in due sezioni, ognuna delle quali vedeva disposte quattro *marmittes*: da un lato le *marmittes* delle donne comoriane (**Immagine 7**) e dall'altro quelle delle donne maoresi (**Immagine 8**). Una disposizione non soltanto simbolica, ma funzionale su più livelli: facilitare il calcolo delle porzioni e soprattutto un'equa ripartizione del lavoro. Uno dei motivi di discussione durante la mattinata riguardò proprio un potenziale disequilibrio nelle quantità di riso preparato dai due gruppi: le donne maoresi accusarono le altre – in netta superiorità numerica – di aver preparato poco riso e di approfittare sempre. Ritrovo in quella accusa, par quanto fondata, un fondo stigmatizzante che avevo già avuto modo di rilevare in altre occasioni in cui l'interlocutore maorese sembrava in un certo senso schernirsi dello stato di miseria in cui versano generalmente i comoriani a La Réunion essendo – a differenza dei maoresi – spesso esclusi da buona parte dei benefici assistenziali (a meno che non si possieda la doppia nazionalità). Lo stesso stigma era emerso discutendo con Zaina, la quale mi accennò dell'esistenza di una serie di associazioni sorte attorno alla città di Saint-Denis che si occupano di riparare elettrodomestici non più funzionanti o mobili di seconda mano e di redistribuirli alle famiglie indigenti, a detta di Zaina, soprattutto comoriane. È però noto a tutti che la stragrande maggioranza di tali oggetti venga imbarcata in container e spediti alle Comore, motivo per cui i maoresi avrebbero ribattezzato tale centro “*la boutique des pauvres*”.

La mia principale occupazione la mattina del *maoulida*, oltre al puro chiacchiericcio fra donne, fu quella di aiutare a trasportare da un lato all'altro del cortile i grandi vassoi di riso (*matsidza* se bollito in acqua, o *mele ya nadzi* se cotto in latte di cocco) destinati agli uomini.

Inutile dire che la disponibilità mostrata nel fare la spola con i pesanti vassoi provocò un certo stupore tra le donne presenti (tranne tra coloro che mi avevano già vista all'opera in altre occasioni), apparentemente non abituate a vedere una *m'zungu* sgobbare sotto il sole! Seppur produttiva, sapevo che tale strategia mi avrebbe esposta a battute e scherzi, volti a mettere alla prova la mia resistenza (e pazienza): una delle cose che faceva più ridere le donne era affidarmi i vassoi più pesanti, ma soprattutto ustionanti (essendo questi di alluminio e privi di manici) e vedermi sgambettare in tutta fretta da un lato all'altro del cortile.

Una volta distribuiti i vassoi agli uomini, trovammo finalmente ristoro anche noi, ma sempre gettando un occhio alle porzioni: se le donne non possono permettersi di esagerare è perché occorre sempre assicurare qualche piatto in più agli uomini nel caso avessero ancora fame. Anche questo fu motivo di discussione tra i due gruppi di donne: la consuetudine vuole dapprima che si condivida il cibo spizzicando in tre o quattro dallo stesso vassoio, dopodiché – se gli uomini sono sazi – gli avanzi vengono redistribuiti tra le presenti, le quali tornano a casa di solito con un sacchetto o un contenitore di plastica colmo di riso, *mataba*, carne, e soprattutto le immancabili lattine di bibite gassate da portare ai figli. Quel giorno, forse prese dalla fretta, alcune donne comoriane fecero l'errore di tirare fuori i sacchetti troppo presto, addirittura prima ancora che io, Nemati e l'altro gruppo di donne riuscissimo a recuperare un vassoio da condividere; ma soprattutto prima che gli uomini avessero dato il loro benestare: un imperdonabile sgarro per le maoresi, come Dalida (un'amica di Nemati) che reagì energicamente, ricordando alle altre i tempi da rispettare. Colpite nell'orgoglio dalla ramanzina di Dalida, un paio di donne comoriane, cominciarono a fare il verso alle “rivali” inscenando un finto scontro dove arrivarono quasi a strapparsi il *kishali* dalla testa. Una scena che ebbi difficoltà comprendere e che mi fu spiegata da Nemati e le altre che tagliarono corto dicendo: “Le Comoriane urlano troppo e il loro modo di scherzare non ci piace...”.

In ogni caso, il *maulida* continua a rivestire una funzione ben precisa, che oltrepassa la dimensione culturale: esso agisce come collante sociale, incoraggiando il rispetto dei vincoli di reciprocità, i quali sembrano non conoscere frontiere politiche:

« The *Maulida* performance is also a vehicle for direct reciprocity between neighbouring communities, articulating their boundaries as well as their connection and mutual indebtedness » (Lambek 2018: 136).

Esiste infine un'altra questione – decisamente più politica – che ha contribuito a esacerbare i contrasti e le divisioni tra la comunità maorese e quella comoriana a La Réunion. La storia che mi accingo a narrare, dopo averla faticosamente ricostruita attraverso la viva voce dei suoi protagonisti, ha a che vedere con la progressiva trasformazione della *Maison de Mayotte* – da associazione a istituzione – avvenuta tra 2006 e 2019 (v. § 8.4). Ho ritenuto importante riportare tale narrazione in quanto essa fornisce una dimostrazione tangibile di quanto le istanze

politiche e istituzionali di Mayotte esercitino un'influenza diretta sui rapporti tra comunità maorese e comoriana anche in mobilità.

È noto che, sin dalla sua creazione nel 1999, la *Maison de Mayotte à La Réunion* abbia rappresentato un punto di riferimento della comunità maorese, ma anche di quella comoriana, questo per ragioni legate alla comunanza culturale e soprattutto culturale. Fino a pochi anni fa infatti, sul retro della *Maison* era attiva una camera mortuaria (clandestina) dove maoresi e comoriani di tutta l'isola portavano i loro defunti per praticare il lavaggio della salma e la tradizionale veglia prima dell'inumazione. Questo è avvenuto quotidianamente per oltre un decennio, sotto gli occhi di tutti, senza che nessuno si lamentasse.

Con la firma del “KATIBA” (2000), la dipartimentalizzazione smise di essere un miraggio e cominciò a profilarsi all'orizzonte: ebbe inizio il cosiddetto *toiletage institutionnel*, ovvero una profonda revisione del sistema istituzionale, volta ad allineare Mayotte agli altri Dipartimenti attraverso una serie di riforme sul piano giuridico, amministrativo, ambientale, infrastrutturale ecc. Tra queste rientrò anche la “messa in sicurezza” della *Maison de Mayotte à La Réunion* in vista della sua prossima trasformazione in antenna dipartimentale del Consiglio Generale di Mayotte (v. § 8.4). Questi furono anche gli anni in cui le tensioni tra maoresi e comoriani a Mayotte toccarono punte elevatissime: record di respingimenti ed espulsioni, grandi manifestazioni sociali “anti-comoriane” da un lato e “anti-bianchi” dall'altro, rimonta dei partiti di estrema destra, ecc.

In visita alla *Maison de Mayotte* nel 2008 (o forse 2009), Mansour Kamardine<sup>369</sup> pronunciò un discorso piuttosto divisivo nel quale mise in chiaro che la *Maison* apparteneva al Consiglio Generale di Mayotte (che aveva acquistato il terreno e i locali) e quindi ai maoresi e che, per tali ragioni, non avrebbe dovuto accogliere dei comoriani. L'attacco frontale e politicamente connotato di Kamardine offese profondamente la comunità comoriana a La Réunion, che si allontanò inevitabilmente dall'orbita della *Maison*, trovandosi di colpo priva di quello spazio polivalente in grado di soddisfare le loro necessità sociali (sala riunioni, raccolta di offerte, ecc.), culturali (celebrazione delle festività) e culturali (veglia funebre, lavaggio dei morti, ecc.). In loro soccorso si mossero gli *Zarabes* (riunionesi musulmani di origine indiana), i quali decisero di affidare alla comunità comoriana la gestione di due moschee (rimaste di proprietà degli *Zarabes*): quella di Sainte-Clotilde e quella dei Lataniers a Saint-Denis. Fu a partire da questo momento che « Le combat politique entre mahorais et comoriens fut déplacé à la mosquée », mi confidò Amir, tra i protagonisti del processo di istituzionalizzazione della *Maison de*

---

<sup>369</sup> Mansour Kamardine, deputato maorese del partito dei Repubblicani dal 2002 al 2007, nuovamente in carica dal 2017, è stato uno dei principali sostenitori della dipartimentalizzazione di Mayotte e primo firmatario dell'abolizione della poligamia, nonché grande sostenitore di respingimenti ed espulsioni di clandestini dal territorio maorese.

*Mayotte*. Progressivamente i maoresi divennero oggetto di una forte campagna diffamatoria da parte della comunità comoriana, che li dipingeva come dediti al vizio dell'alcol, del fumo, non praticanti, ecc. Sembra che i comoriani, rimarcando costantemente la loro integrità e allo stesso tempo la "debolezza morale" dei maoresi, abbiano voluto impressionare i riunionesi – soprattutto la comunità *Zarabes*, molto influente anche fuori dalla sfera religiosa – incoraggiando così la stigmatizzazione nei confronti dei maoresi.

Tra le due comunità si alzò un muro, sebbene un esiguo numero di comoriani continuò a frequentare la *Maison*. I conflitti rimasero latenti fino al 2012, anno in cui la *Maison* fu ribattezzata *Délégation de Mayotte à La Réunion* (DMR), diventando ufficialmente l'antenna dipartimentale del Consiglio di Mayotte: questo riconoscimento comportò, tra le altre cose, una "messa in sicurezza" dello stabile e delle attività esercitate. Il messaggio era chiaro: per essere riconosciuta effettivamente quale istituzione credibile dagli altri attori dipartimentali e regionali, la DMR non poté opporsi alla decisione del Consiglio Generale, che prevedeva la soppressione immediata di tutte le attività culturali e in primo luogo la pratica del lavaggio dei morti<sup>370</sup>. Trovandosi obbligati a cercare un altro luogo per compiere tale rituale – ritenuto cruciale per il buon trapasso del deceduto e il benessere della comunità – i responsabili della DMR fecero appello al *Conseil français du culte musulman* (CFCM), il cui presidente tranquillizzò i funzionari e garanti alla comunità maorese l'accesso ai locali della moschea dei Lataniers, proprio quella gestita dai comoriani cacciati dalla *Maison de Mayotte*...

Con l'arrivo dei primi defunti maoresi alla moschea dei Lataniers, le tensioni tra le due comunità montarono rapidamente: i comoriani infatti non tardarono a manifestare il proprio dissenso di fronte al baccano prodotto dai maoresi durante i raduni funebri, che prevedevano non soltanto la recitazione di preghiere ad alta voce ma anche il consumo di bevande e alimenti, a cui non sempre seguiva un'attenta pulizia. Queste pratiche, non tollerate dalla comunità comoriana, generarono un disappunto tale che l'Imam della moschea dovette recarsi alla *Maison de Mayotte* per negoziare una soluzione con i funzionari.

La comunità maorese, dal canto suo, percepiva tale accanimento nei suoi confronti come una mera ripicca per il trattamento riservato loro qualche anno prima alla *Maison*. Tra le note raccolte sul campo, ricorre una parola in tutte le narrazioni su tale avvenimento: *nafasi*, la quale può assumere differenti accezioni, ma che in questo caso può essere tradotta come "sentirsi a proprio agio"<sup>371</sup>. I miei interlocutori, nel descrivermi le sensazioni provate all'epoca nel

---

<sup>370</sup> Il problema della chiusura della camera mortuaria della *Maison de Mayotte* colpì in maniera particolare i maoresi residenti a Saint-Denis, all'epoca in maggioranza: gli altri riuscirono a ripiegare sulle moschee (*Zarabes*) dei rispettivi comuni di residenza (Le Port, Saint-Pierre, Saint-Louis, ecc.).

<sup>371</sup> *Nafasi*, dall'arabo *nafas* "respirazione", è un termine utilizzato di sovente dai maoresi per indicare il sentirsi a proprio agio, sentirsi liberi di essere sé stessi. Lambek lo traduce come *breathing space*,

frequentare la moschea dei Lataniers, hanno affermato più volte di non essersi sentiti a proprio agio, ovvero non liberi di esprimersi a causa del controllo e del giudizio dei comoriani, volto essenzialmente ad alimentare il loro senso di inadeguatezza rispetto ai precetti dell'Islam.

I funzionari della *Délégation de Mayotte* – alcuni dei quali già membri della *Maison* – di concerto con i rappresentanti delle moschee “comoriane” tentarono di mediare con la comunità maorese, la quale – già profondamente delusa dalla repentina metamorfosi della *Maison de Mayotte* in un'istituzione – si disse contraria a ogni tipo di compromesso: il loro timore principale era che la gestione della *Maison* finisse in mano ai comoriani, anche loro all'epoca alla ricerca di uno spazio culturale capace di fare da mediatore tra la popolazione e istituzioni. La frattura si fece qui insanabile e per un certo periodo l'ex *Maison* divenne un “campo di battaglia” del tutti contro tutti: la popolazione contro i funzionari, i funzionari contro l'amministrazione centrale e viceversa, i ministri del culto comoriani contro la popolazione e i funzionari, ecc.

Di fronte all'irremovibilità mostrata dai maoresi, in particolare dalle donne – storicamente più battagliere degli uomini (v. *chatouilleuses* in § 3.3.1) – i funzionari della *Délégation* decisero in *extrema ratio* di puntare sulla carta del *maoulida* e approfittare del clima celebrativo per tentare di riavvicinare le due comunità almeno sul piano religioso. Fu così invitato un *cadi* comoriano, particolarmente rispettato, che tentò di operare una distensione riconoscendo la presenza di eruditi fra i maoresi – cosa categoricamente negata fino a quel momento – e offrendo il proprio sostegno alla comunità, riconoscendole pari dignità in quanto musulmana come le altre. Non sorprenderà sapere che la venuta del *cadi* fu interpretata dai maoresi come una provocazione di cattivo gusto, al punto che alcuni dei funzionari dell'epoca, responsabili dell'iniziativa, rischiarono di essere linciati in diretta dalla folla, e non solo in questa occasione<sup>372</sup>.

Per concludere, sembra possibile affermare che paradossalmente ogni aspetto che potrebbe favorire l'integrazione della comunità maorese contribuisca in realtà alla sua marginalizzazione. Da un lato, i connazionali riunionesi che denunciano un'adesione utilitaristica alla *République*, volta esclusivamente a beneficiare di migliori condizioni sociali ed economiche. Dall'altro, i comoriani i quali sembrano aver strumentalizzato la retorica stigmatizzante dei riunionesi, riformulandola sul piano politico-religioso: per la maggior parte dei comoriani, aver scelto di essere francesi (e non binazionali) – tradendo il principio di fratellanza musulmana – significa già essere “fuori dalla religione”. Inoltre, sebbene condivisa anche con altre comunità

---

“spazio vitale”, che permette di respirare liberamente. *Nafasi* può indicare ugualmente opportunità, divertimento, tempo libero (Blanchy 1996).

<sup>372</sup> I fatti qui narrati ebbero luogo tra 2008 e 2015. L'evoluzione istituzionale della *Maison de Mayotte a La Réunion* e gli esiti più recenti della convivenza forzata tra maoresi e comoriani vengono analizzati in § 8.4.

(*zarabes*, *karanes*, oltre ai comoriani), la confessione musulmana sembra non costituire automaticamente un elemento di inclusione: pratiche e tempi rituali – per esempio i riti mortuari – possono differire profondamente da una comunità all'altra, causando non di rado tensioni. Questa situazione di doppio scarto sembra rilevare essenzialmente dal mancato riconoscimento, a livello locale, della piena appartenenza nazionale dei maoresi, ufficializzata invece a livello istituzionale, nonché dalla cristallizzazione di pregiudizi che affondano le loro radici in dinamiche coloniali e postcoloniali.

La discrezionalità mostrata dai “pionieri” della mobilità è venuta progressivamente meno in maniera direttamente proporzionale all'evoluzione istituzionale dell'isola: assumere pienamente la propria sfaccettata identità (maorese, musulmana e francese), valorizzarla e mostrarla pubblicamente è diventata una questione di principio per una comunità a lungo relegata ai margini della storia. L'impressione è che, fin quando i riunionesi (e i francesi più in generale) non accetteranno i maoresi quali loro connazionali *à part entière*, questi non arretreranno di un passo, anche a costo di autosabotare la loro integrazione.

## Capitolo 8

### L'ASSOCIAZIONISMO MAORESE, SPECCHIO DEI MUTAMENTI SOCIALI

In un contesto delicato come quello riunionese, l'assistenzialismo e l'accompagnamento all'integrazione offerto alla comunità maorese può diventare esso stesso motivo di stigmatizzazione. Questo circolo vizioso della discriminazione ha spinto un numero crescente di maoresi a sollecitare sempre meno l'aiuto esterno, preferendo a esso il sostegno comunitario. La creazione di una rete di associazioni ha rappresentato infatti un fattore di coesione insostituibile per una comunità in difficoltà. Tuttavia, l'associazionismo maorese – lontano dal rappresentare un fattore di integrazione al tessuto sociale riunionese – sembra favorire il ripiegamento identitario e l'auto-marginalizzazione.

Se a un primo sguardo la natura, i principi regolatori e le finalità di tali associazioni possono apparire simili, se non uguali, a quelli di altre associazioni riunionesi o metropolitane, a un'analisi più attenta si scoprirà come il mondo associativo sia stata reinterpretato dalla comunità maorese al fine di rispondere in particolar modo a istanze consuetudinarie.

In questo capitolo si tenterà dapprima di comprendere il significato e la rilevanza sociale dell'associazionismo a La Réunion (§ 8.1), per analizzarne successivamente le modalità di reinterpretazione poste in essere dai maoresi (§ 8.2). Si esaminerà quindi l'evoluzione dell'associazionismo maorese e in particolare il ruolo della Federazione delle Associazioni Maoresi Attive a La Réunion (FAMAR), la cui presidenza è posta al centro di un duro contenzioso che sta contribuendo alla creazione di blocchi contrapposti all'interno della comunità (§ 8.3). Infine, si ripercorrerà la storia della *Maison de Mayotte a La Réunion* (oggi *Délégation de Mayotte a La Réunion*) al fine di mostrare come l'evoluzione dipartimentale di Mayotte abbia prodotto degli effetti a catena che impattano fortemente anche sulla comunità in mobilità (§ 8.4).

#### 8.1 IL RAPPORTO TRA MOBILITA' E ASSOCIAZIONISMO

La mobilità, come è stato detto, rappresenta non di rado un'esperienza particolarmente dura dal punto di vista materiale e psicologico: lo spaesamento e la nostalgia possono facilmente condurre l'individuo all'isolamento e, non di rado, al fallimento del progetto di mobilità. Ormai l'equazione è chiara: l'esclusione favorisce il ripiegamento comunitario che, a sua volta, alimenta la stigmatizzazione, dando origine a un vortice d'intolleranza difficile da dissipare.

Relegati ai margini e privi di alternative, ai migranti non resta che ripiegare sul gruppo di appartenenza (essenzialmente etnico o religioso) al fine di ridurre il senso di sradicamento e di esclusione. L'associazionismo, ovvero l'aggregazione di singoli aventi fini comuni, è un

fenomeno che accumuna una moltitudine di comunità migranti in tutto il mondo. Il successo delle associazioni migranti risiede nella loro capacità di restituire una dimensione sociale all'esistenza dei singoli, nonché conforto e protezione. Queste associazioni – formali e informali esse siano – fungono da ponte tra i “due mondi” consentendo ai migranti di continuare a esistere nel paese d'origine. In un certo senso, sono proprio le associazioni – formali quanto informali – a rendere “transnazionali” i migranti, da un lato favorendone l'adattamento e quindi la realizzazione dei loro progetti e, dall'altro, consentendo loro di mantenere “un piede” nel paese d'origine, attraverso il forte controllo esercitato dalla più ampia comunità di appartenenza (Hannerz 1996; Levitt 2001).

Le analisi dedicate al rapporto tra migrazioni e associazionismo in Francia sono esplose nel corso degli anni Ottanta del Novecento e in particolare a seguito dell'approvazione della legge n° 81-909 del 9 ottobre 1981 che, modificando la legge sulla libertà di associazione del 1901, permise finalmente agli stranieri residenti in Francia di costituirsi in associazioni (fino a quel momento solo informali, quindi clandestine). Gli studi sul tema si moltiplicarono a partire da tale svolta legislativa, la quale diede il via alla produzione di una vasta letteratura sia sull'associazionismo degli stranieri in Francia (Oriol, Hily 1985; Leveau, Wihtol de Wenden 1991; Poiret 1997; Laville *et al.* 2001), sia sulle associazioni dei francesi d'oltremare (Charbit, Domenache 1987; Giraud, Marie 1987; Constant 1987; Anselin 1990; Weber 1994; Bertile, Alain 1996).

Per un gran numero di migranti, lo sviluppo del settore associativo non rappresentò solo una “rete di salvataggio” ma un mezzo per rivendicare – politicamente – la loro esistenza e le loro specificità. Questo fu particolarmente vero per quegli oltre 160.000 francesi originari di Martinica, Guadalupe, La Réunion che – tra 1963 e 1981 sulle ali del BUMIDOM (v. Introduzione Capitolo 5) – decisero di trasferirsi in *métropole* con l'intento di sfuggire alla miseria, per riscoprirsì, attraverso lo sguardo degli “Altri”, dei “francesi interamente a parte”. Vittime di forte discriminazione, i *domiens* (così vengono ancora generalmente definiti gli originari dei Dipartimenti francesi d'oltremare) reagirono all'intolleranza serrando i ranghi della comunità e creando una serie di associazioni a sfondo militante, perlopiù pro-indipendentiste, con ampio seguito nei dipartimenti d'origine (Célestine, Wuhl 2005).

Come gli altri ultramarini, anche i maoresi in mobilità hanno mostrato un particolare dinamismo associativo, seguendo la scia della diaspora comoriana avviata con un certo anticipo dai “navigatori” (v. § 4.1), i precursori della mobilità comoriana diretta verso la *métropole* e a La

Réunion<sup>373</sup> (Blanchy 1998; Vivier 2000; Barbey 2009a, 2009b; Abdillahi 2012; Mezzapesa 2017, 2018)<sup>374</sup>. Oltre a fornire un sostegno ai migranti, le associazioni comoriane sono generalmente volte ad aiutare le famiglie rimaste nell'arcipelago (finanziare un matrimonio, un pellegrinaggio, un funerale, un'operazione chirurgica, un eventuale ritorno o ancora contribuire allo sviluppo di infrastrutture). Per capire la portata del fenomeno basterà dire che, alla fine degli anni Novanta, le rimesse dei comoriani in *métropole* finanziavano circa il 20% delle opere pubbliche (strade, rete elettrica, strutture sanitarie e scolastiche) (Blanchy 1998). In effetti, il sistema di reciprocità rappresenta la pietra angolare dell'organizzazione sociale maorese-comoriana: questo si basa sul versamento di quote fisse (*cotisations*), attraverso le quali esercitare un forte controllo e pressione sociale. Il sistema delle *cotisations* rappresenta infatti una questione tanto di solidarietà quanto di rispetto e di onore: non contribuire al sistema equivale ad autocondannarsi all'esclusione. La dimensione associativa – formale o informale – consente al migrante di assumere una posizione altrove continuando a “esistere” attivamente nel villaggio di origine, riparando così all'assenza fisica e contribuendo al mantenimento della coesione sociale (Vivier 2000).

« L'espace associatif facilite le contrôle social communautaire et la cohésion du groupe. [...] Mais pour beaucoup, l'association permet surtout de se socialiser et de « se sentir comorien ». Elle remplit ainsi une importante fonction identitaire, qui se réfère ici à une origine commune » (Vivier 2000 : 63).

Questa riflessione a proposito della vita associativa dei comoriani in Francia, potrebbe essere parimenti applicata alla comunità maorese residente a La Réunion: anche in questo caso, aderire a una o più associazioni, consentirebbe ai maoresi in mobilità di compensare le difficoltà d'inserzione e di adattamento, dando vita a reti di reciprocità la cui estensione giunge fino ai rispettivi villaggi d'origine, con continui effetti di ritorno tra le due realtà. Sebbene protagonisti di una mobilità interna alla nazione, i maoresi sono – al pari di altre comunità migranti – coinvolti in ampie reti associative (per lo più informali) che permettono all'individuo di far fronte a una doppia istanza, sociale ed economica: saper gestire il denaro in entrata, far fronte alle spese di tutti i giorni e rispettare le obbligazioni sociali comunitarie (v. oltre *shikoa*) – in sintesi, mostrarsi responsabili e affidabili – costituiscono degli imperativi comunitari che consentono al soggetto di continuare a esistere socialmente anche nel villaggio di origine, proprio grazie al controllo sociale esercitato dal gruppo in mobilità (Roinsard 2014a). Spesso però, l'immaginario sulla mobilità di chi parte e di chi resta tende a non coincidere, causando non di rado tensioni all'interno del gruppo familiare più esteso. I familiari rimasti a Mayotte tendono infatti a criticare l'uso del denaro fatto

---

<sup>373</sup> Il fenomeno associativo comoriano appare in costante progressione: in poco più di dieci anni (2000-2013), il numero delle associazioni comoriane in Francia è passato da 130 a oltre 1.000 (FORIM 2012).

<sup>374</sup> Un intero numero della rivista *Hommes et Migrations* fu dedicato ai “Comoriani di Francia” nel 1998, v. AA.VV., 1998, “Les Comoriens de France”, *Hommes et Migrations*, 1215.

dai loro parenti in mobilità, i quali si trovano non di rado a spendere quasi tutto quello che guadagnano per sopravvivere, mentre chi resta a Mayotte riesce a vivere senza salario e con prestazioni sociali nettamente inferiori a quelle di qualsiasi altro Dipartimento. È vero che i prezzi a La Réunion sono generalmente più bassi di quelli a Mayotte, dove l'indice del carovita tocca punte impensabili per il più povero Dipartimento di Francia; ma è altresì vero che a Mayotte è ancora possibile sussistere attraverso la coltivazione del proprio campo (che praticamente tutti possiedono), cosa raramente possibile a La Réunion, soprattutto per chi percepisce il reddito minimo e risiede in case di edilizia popolare nelle aree urbane. Una situazione sintetizzata da Sinina nei seguenti termini:

Sinina : Là-bas on peut aller au champ pour prendre notre nourriture, alors qu'ici « aller au champ » signifie aller Auchan, aux magasins ... Petit jeu de mot ! [ridiamo] (Saint-Denis, marzo 2019).

I maoresi in mobilità hanno tentato di reagire agli impeti del consumismo e dell'individualismo dando vita a una vasta rete di associazioni che ha permesso loro di riprodurre un certo numero di micro-pratiche tradizionali: seppur rivisitate, queste prassi rimandano ad assetti socialmente significativi nel contesto d'origine, che – esportati e riadattati nel contesto di accoglienza – continuano a fornire una cornice valoriale di riferimento per l'azione sociale. Un esempio paradigmatico di tali riformulazioni è rappresentato dal sistema dello *shikoa*, che struttura l'organizzazione sociale maorese e più in generale comoriana. Lo *shikoa* può essere definito come una sorta di cassa di risparmio comunitaria, che consente ai suoi partecipanti di versare e bloccare mensilmente una quantità fissa di denaro (che altrimenti sarebbe speso con facilità), redistribuito a turno – in un'unica soluzione una volta al mese – a ciascuno dei partecipanti (Cherubini *et al.* 2009; Blanchy 2012b; Mezzapesa 2018). In sostanza, questo sistema redistributivo a rotazione permette, a chi vi aderisce, di avere accesso a grandi somme di denaro con le quali affrontare spese straordinarie (ristrutturazione della casa a Mayotte, pellegrinaggio alla Mecca, matrimonio, ecc.); esso funge quindi da salvadanaio (il partecipante può ricevere in anticipo la sua quota solo in caso di motivi gravi e impellenti) esercitando al tempo stesso un forte controllo sociale<sup>375</sup>.

Un esempio pratico può essere utile a rendere più chiaro il funzionamento di questo sistema di microcredito, particolarmente diffuso in Africa (Mayoukou 1994; Zaoual 1996; Aime 2010). Solitamente, ogni *shikoa* è composto da una decina di persone che stabiliscono una quota

---

<sup>375</sup> Lo *shikoa* viene spesso reso in francese come *tontine* (“tontina” in italiano), termine che trae le proprie origini da un particolare tipo di contratto – basato su un meccanismo finanziario-assicurativo – ideato in Francia dal banchiere napoletano Lorenzo de Tonti nella seconda metà del XVII secolo. Questo sistema non ebbe molto successo in Francia, ma si diffuse in maniera capillare nell'Africa subsahariana dove ancora oggi rappresenta una delle forme di investimento (mista tra credito e risparmio) più diffuse (Gallais-Hamonne, Rietsch 2018).

(poniamo in questo caso 100 euro) da versare mensilmente. Ogni mese lo *shikoa* raccoglierà quindi 1.000 euro, somma interamente devoluta – a turno – a uno dei partecipanti: al termine dei dieci mesi il gruppo deciderà se mantenere tale *shikoa* – magari aggiornando la quota o alcuni dei partecipanti – oppure sopprimerlo. Lo *shikoa* è quindi un sistema redistributivo decisamente elementare, ma piuttosto intransigente: un individuo non può uscire dallo *shikoa* prima di aver versato tutte le quote dovute, pena una grave sanzione morale che conduce alla marginalizzazione dello stesso – indicato come soggetto poco o per nulla affidabile – in seno alla più ampia comunità, ivi compresa quella residente a Mayotte. Ogni individuo può aderire a uno o più *shikoa* in funzione delle proprie disponibilità e bisogni (Blanchy 2012b; Mezzapesa 2018): alcuni degli interlocutori incontrati sul campo, siano essi lavoratori salariati o disoccupati e quindi beneficiari del reddito di solidarietà attiva (RSA), mi hanno confidato di partecipare a più *shikoa* contemporaneamente in modo da poter fare affidamento su un maggior numero di “investimenti” (uno *shikoa* può richiedere un contributo di 50 euro al mese, un altro 100 euro, un altro ancora 200 euro, e così via).

Il trasferimento delle rimesse maturate attraverso il sistema dello *shikoa* è relativamente importante ma, a differenza dei comoriani – i quali contribuiscono attraverso l’economia delle rimesse allo sviluppo locale (strade, ospedali, ecc.) – il denaro inviato a Mayotte viene utilizzato essenzialmente per sostenere la famiglia, e soprattutto per far fronte alla costruzione di una o più abitazioni (per sé in caso di ritorno definitivo o puntuale durante le vacanze; per le figlie in età da matrimonio; per affittarla in cambio di un canone di locazione; per ospitare membri della famiglia in difficoltà, ecc.). La casa costruita costituisce, come detto precedentemente, un segno tangibile della riuscita sociale per mezzo della mobilità, nonché la *conditio sine qua non* per il ritorno (Roinsard 2014a).

Le associazioni maoresi a La Réunion sono eterogenee e sempre più numerose: nel 2019, la *Fédération des Associations Mahoraises Actives à La Réunion* (FAMAR) annoverava quarantasei associazioni, di cui ventisei attive e federate (ovvero riconosciute ufficialmente tramite dichiarazione alla Prefettura). Molte di queste si presentano come “associazioni di quartiere” che raggruppano i maoresi residenti nella stessa zona, tra queste figurano: *Femmes Mahoraises de Mongaillard*; *La Chaumière 974*; *Bien vivre à Fayard*; *Ravine de Cabris*; *Imania de Saint-André*; *Jeunesse du Bas de la Rivière*; *Boska* (Saint-Louis). Queste associazioni esercitano attività di utilità sociale<sup>376</sup>, al pari di altre associazioni non esclusivamente di quartiere come *Jeunesse d’or*; *Enfants de Mayotte*; *Oudjama wa Aouladi*; o ancora *Racin’ nout Ker* per

---

<sup>376</sup> Le attività di pubblica utilità spaziano dall’accompagnamento dei disabili, alle attività di sostegno e di animazione per bambini a rischio di abbandono scolastico, gravidanza precoce e delinquenza, ma anche accompagnamento di individui e famiglie giunte di recente che presentano forti difficoltà di adattamento.

citarne alcune. Altre invece assumono la forma di “associazioni di villaggio” all’interno delle quali convogliano gli individui originari dallo stesso comune, per esempio le associazioni *Ouvoimoja wa Mtsapéré*; *Ylang-Ylang M'tsapéré*; *New Generation de Dzaoudzi Labattoir à La Réunion*; *Sada Soundi*. Esistono inoltre un gran numero di associazioni dedicate alla valorizzazione del patrimonio culturale maorese (danze, musiche, artigianato, ecc.) quali *Aouladi Junior*; *Ouzouri des femmes de l'île aux parfums*; *Nouvelle génération Mo Ta Mo*; *Loulou N Djema*; *Mawa Tsara*. E ancora associazioni studentesche e sportive che partecipano all’orientamento e alla socializzazione dei più giovani, come l’*Union des étudiants et des élèves mahorais à La Réunion* (UEEMR); *But étudiant mahorais a l'Université de La Réunion*; *Maecha Mema*; *Olympique Mahorais*.

La maggior parte di queste associazioni trae ispirazione da una forma di organizzazione tradizionale chiamata *shikao* (da non confondere con *shikoa*!), attraverso la quale gli abitanti di un villaggio – suddivisi in classi d’età (*hirimu*) – danno vita a una vasta rete di supporto volta al mantenimento del benessere comunitario attraverso un’attenta ripartizione di mansioni e responsabilità (Blanchy 1996, Mezzapesa 2017, 2018). In passato, entrare a far parte di uno *shikao* era un obbligo per chiunque avesse raggiunto i quindici anni di età: con il tempo e l’instaurarsi di logiche capitalistiche, tale organizzazione – da cui dipende anche l’istituzione dello *shungu* (festino per classi d’età organizzato a turno da ciascun componente di ogni *shikao*) – ha perso progressivamente la propria rilevanza sociale per subire poi una certa riformulazione nel corso dell’ultimo decennio (Lambek 2018). Questo sistema assume invece il nome di *shama* (“associazione, corporazione” in shimaore) quando il gruppo associativo prescinde dal principio di ripartizione in classi d’età (Mezzapesa, 2018).

In ogni caso, il funzionamento di tutte le associazioni maoresi – formali o informali, a Mayotte come fuori dal Dipartimento – riposa su un sistema in cui riemergono strutture e principi tradizionali (coesione, reciprocità, ecc.) alla base dell’organizzazione sociale maorese (Mezzapesa 2018: 324). In sintesi, è possibile affermare che lo *shikao* (“divisione in classi d’età”) costituisce la cornice all’interno della quale opera il sistema dello *shikoa* (“contributo previdenziale a cadenza regolare”), utile ad accumulare il denaro necessario al pagamento dello *shungu* (“banchetto per classi d’età”) e finalizzato all’acquisizione di *sheo* (“rispetto e prestigio sociale”).

« Mais désormais, *shikao* ne signifie plus classe ou groupe d’âge *stricto sensu* [...] le mot désigne simplement une association d’entraide, voire une tontine *shikoa* (les deux mots ne sont-ils pas aujourd’hui confondus ?) On y retrouve des règles égalitaires comparables à celles du *shungu* (le festin de classe d’âge, *ndlr*), mais le recrutement de ces nouveaux *shikao* est plus libre et les circonstances plus ouvertes » (Blanchy 2012b).

In effetti, sebbene *shikao* e *shikoa* continuino a indicare “sulla carta” due elementi distinti, le trasformazioni sociali affrontate negli ultimi cinquant’anni dalla società maorese hanno contribuito a modificare il significato e la funzione stessa del principio di ripartizione in classi d’età (*shikao*), assimilandolo sempre più a quello di *shikoa* (tontina).

Alla base di tale metamorfosi (anch’essa istituzionale!) vi sarebbe ancora una volta il contenzioso franco-comoriano sulla sovranità di Mayotte: secondo Sophie Blanchy (2012b), l’emergere di fazioni contrapposte *sorodat/serrez-la-main* all’interno dei villaggi avrebbe comportato una progressiva “individualizzazione dei comportamenti” minando inesorabilmente alla coesione e alla pace sociale. Così, dopo una stagione di disaffezione a tale sistema delle classi d’età (*shikao*) – il quale comportava la pratica dello *shungu* – sembra che questo sia tornato “di moda”, seppur riformulato<sup>377</sup> (*ibidem*).

## 8.2 LE ASSOCIAZIONI MAORESI A LA RÉUNION

Se nell’ultimo decennio si è assistito ad una proliferazione di associazioni maoresi – a La Réunion come in *métropole* – è probabile che al di là della semplice necessità di “fare squadra” davanti alle difficoltà, vi siano delle ragioni più profonde ad alimentare tale fenomeno e l’esempio riunionese può aiutare a capire quali.

Secondo Nicolas Roinsard – sociologo esperto di dinamiche postcoloniali ultramarine e in particolar modo di La Réunion e di Mayotte – la proliferazione associativa osservata negli ultimi vent’anni a La Réunion va letta sullo sfondo di una più ampia rivoluzione sociale: l’introduzione del reddito minimo di inserzione (RMI, oggi RSA). Sembra infatti che il settore associativo abbia giocato un ruolo cruciale nella regolazione dei rapporti sociali all’interno della società non salariale (Roinsard 2007: 233). Secondo il sociologo, il reddito minimo di inserzione avrebbe trasformato le solidarietà tradizionali producendo nuove tipologie di affiliazione (Brunaud et al. 2004) che interessano al tempo stesso lo Stato (prestazioni sociali, previdenziali e provvidenziali); i Comuni (accesso a contratti di solidarietà); le associazioni (attività sociali con potenziali sbocchi professionali ed economici) (Roinsard 2007: 223). La popolarità del settore associativo sembra infatti essere cresciuta di pari passo con quella dei contratti di solidarietà<sup>378</sup> (o *emploi aidé*) destinati ad alimentare lo sviluppo e l’integrazione locale. Sembra infatti che per le fasce meno abbienti, le associazioni rappresentino ormai un datore di lavoro “per sostituzione” (Roinsard 2007: 234):

---

<sup>377</sup> La metamorfosi dello *shungu* e la nozione di *sheo* vengono ampiamente discusse nel Capitolo 9.

<sup>378</sup> I contratti di solidarietà sono disposti a livello comunale e offrono soprattutto lavori temporanei negli “spazi verdi” o come custodi per gli uomini e per le donne nelle mense come assistenti, balie, animatrici nelle scuole materne, ecc. (Roinsard 2007: 227).

« L'association fait désormais partie des nouvelles affiliations des populations défavorisées » (Roinsard 2007: 117).

Le associazioni sembrano così alimentare una rinnovata coesione sociale – essendo quella tradizionale tramortita dalla disoccupazione di massa e dall'instaurarsi di nuove logiche economiche – non solo perché esse rappresentano un luogo di incontro e di socializzazione nel quartiere, ma perché strutturano e fortificano tale legame:

« Le chômage de masse a profondément fragilisé ce lien social et c'est pourquoi les associations réinventent aujourd'hui, malgré les contraintes qui pèsent toujours sur le marché du travail, de nouvelles manières d'être ensemble et, grâce à la mise à disposition de contrats aidés, de nouveaux modes d'intégration économique » (Roinsard 2007: 236-237).

“Approfittando” delle falle e dei paradossi delle politiche di inserzione, le associazioni di quartiere sarebbero quindi diventate il mediatore privilegiato tra cittadini e amministrazione (Brionne *et al.* 2003): queste si trovano non di rado a esercitare pressione su sindaci e altre personalità politiche al fine di ottenere contratti di solidarietà (*emploi aidé*) all'interno della pubblica amministrazione. Questa dinamica non ha solamente contribuito alla proliferazione associativa di cui sopra, ma a una degenerazione dei principi alla base dell'associazionismo, dove la ricerca di un profitto (in questo caso di un reddito da lavoro) ha il sopravvento sugli obiettivi di natura sociale: si parla in tal senso di *associations d'insertion* (“associazioni di inserzione”) o addirittura di *entreprises associatives* (“imprese associative”) (Roinsard 2007: 234-235).

I maoresi a La Réunion hanno cercato di inserirsi in tale “nebulosa associativa” cercando di trovare anch'essi un equilibrio tra impegno sociale e tornaconto personale, aggiungendovi però ulteriori livelli di interpretazione. Tornando al sistema dello *shikoa*, è interessante notare come la riproduzione di tale principio consuetudinario in mobilità non solo può essere letto come una dinamica di “riterritorializzazione simbolica” (Mezzapesa, 2018), ma anche come strumento di autofinanziamento indispensabile, data la difficoltà a ottenere sovvenzioni dagli enti preposti.

Paola: Est-il plutôt facile obtenir des aides ?

Mohamed : Ah non. Pas du tout, pour dire que les associations mahoraises ici il n'y a aucune qui a peut avoir des subventions. [...] Disons que si les autres associations doivent avoir, disons 100 euros, une association mahoraise auras 5 euros. Les idées sont là mais il y a toujours des bureaucrates qui bloquent. Déjà pour présenter un dossier ... jusqu'à ici il est bloqué, ou le dossier est disparu, donc on ne peut pas aboutir à un financement.

C'est comme ça qui se passe ici, c'est très difficile pour une association mahoraise d'obtenir une subvention. C'est très difficile. C'est pour ça qu'on s'autofinance ! (Saint-Denis, febbraio 2019).

Sembra infatti che le autorità territoriali tendano a sovvenzionare principalmente le associazioni non etnicamente connotate, o comunque più orientate alla valorizzazione del *vivre-*

*ensemble*. Per questo motivo molte associazioni – soprattutto quelle con finalità di promozione sociale – hanno cominciato ad assumere denominazioni, contenuti e organici meno esclusivi. Per esempio le associazioni *Racin' Nout Ker* (“Radici del nostro cuore” in creolo riunionese) e *Bienvivre Fayard* ospitano associati di diversa origine ed età danno vita ogni anno a numerosi atelier (culinari, fai-da-te, artistici, ecc.), attività di animazione per tutte le fasce d’età, attività solidali come la distribuzione di pasti e vestiti ai bisognosi, sostegno agli anziani, e ancora gite, manifestazioni, ecc.

Soulaimana : Aujourd’hui c’est plus facile, parce qu’il y a des associations mahoraises qui intègrent des Réunionnais dedans et des associations réunionnaises avec des Mahorais dedans (Saint-Denis, aprile 2019).

Questi casi rappresentano tuttavia una minoranza: un gran numero di associazioni maoresi a La Réunion continua a soffrire di una certa invisibilità a livello locale connessa principalmente alla difficoltà di ottenere accesso a spazi adatti allo svolgimento di quelle manifestazioni collettive (giornate dedicate alle associazioni; *vulé*, ovvero “pic-nic con grigliata”; incontri di *mréngué*<sup>379</sup>, *mbiwi*,<sup>380</sup> ecc.), fondamentali per rimpinguare le casse delle associazioni: in queste occasioni infatti si tende a imporre un prezzo di ingresso (3/5 euro) e si vendono prodotti alimentari preparati dalle cosiddette *mamas-brochettis* (le “mamme” che cucinano gli spiedini). Tuttavia, il moltiplicarsi delle denunce a carico della comunità per disturbo della quiete pubblica ha ridotto drasticamente la disponibilità di questi spazi (campi, spiagge, palestre, ecc.), segnando così una rottura nel processo di integrazione al tessuto sociale riunionese e soprattutto mettendo a rischio il settore associativo maorese, impossibilitato a sostenersi finanziariamente senza tali manifestazioni.

È anche per queste ragioni che, nel 2009 a Saint-Denis, è stata fondata *SORODA*<sup>381</sup> – *Fédération des Associations Mahoraises à La Réunion*, volta ad aggregare e strutturare le attività delle associazioni maoresi installate sul territorio riunionese<sup>382</sup>. Tale Federazione, la cui creazione è stata fortemente incoraggiata dal Consiglio generale di Mayotte, avrebbe coadiuvato la

---

<sup>379</sup> Il *Mréngué* di Mayotte è un’arte marziale riconosciuta oggi come disciplina sportiva, simile alla capoeira. Questo tipo di lotta veniva praticata dagli schiavi afro-malgasci originari del Madagascar (dove era nota come *moraingy*), i quali contribuirono alla sua diffusione – intorno al XVIII secolo – in tutta la zona sud-occidentale dell’Oceano Indiano (*mourengué* alle Comore, *moringue* a La Réunion). Per approfondimenti v. Fuma, Dreinaza 1992; Combeau-Mari 2013.

<sup>380</sup> I *mbiwi* sono due bastoncini di bambù utilizzati dalle donne come strumenti musicali a percussione che ritmano le omonime esibizioni di *mbiwi*, in cui canto, musica e danza si mescolano in un’atmosfera gioiosa. È possibile distinguere tra *mbiwi associatif* quando l’esibizione avviene durante manifestazioni pubbliche (es. giornate dedicate al patrimonio culturale, v. **Immagine 24**) oppure *mbiwi mariage* quando svolti nel corso della cerimonia del *grand mariage* (Mezzapesa 2017).

<sup>381</sup> Il termine *soroda* (“soldato” in shimaore) rimanda ai partigiani del Mouvement Populaire Mahorais (MPM) che negli anni Sessanta si sono battuti per “Mayotte francese”, contrapposti ai *Serrez-la-main* a favore dell’unità comoriana.

<sup>382</sup> La Federazione è in realtà essa stessa un’associazione (*loi du 1er juillet 1901*).

trasformazione della *Maison de Mayotte* in antenna istituzionale, assumendosi la direzione delle questioni meramente associative. Nel 2012, la giovane Federazione subì una prima importante riorganizzazione: l'elezione del nuovo presidente (Mohamed Boura subentrò a Fatima Ali) e la modificazione del nome della Federazione, da *SORODA* a *FAMAR – Fédération des Associations Mahoraises Actives de La Réunion*. La scelta di conferire una nuova denominazione alla Federazione rispondeva a più di un'esigenza: in primo luogo, rendere meno evidente la connotazione etnica della Federazione; secondo, sottolineare il senso di appartenenza al territorio riunionese, ragion per cui non sono più le associazioni maoresi “a La Réunion” ma “di La Réunion”; e infine rimarcare il ruolo attivo che tali associazioni esercitano sul territorio. Allo stesso tempo, le associazioni informali (*shikao*) furono incoraggiate a dichiararsi alla Prefettura e assumere una forma associativa riconosciuta, questo per aumentare le possibilità di ricevere dei finanziamenti.

Rimasero invece invariati gli obiettivi della FAMAR, la quale si propone di difendere gli interessi dei maoresi residenti o di passaggio a La Réunion; favorirne l'integrazione, la cooperazione e gli scambi culturali con gli altri “milieux” etnici riunionesi, promuovendo e difendendo la cultura maorese; fornire un sostegno alle famiglie (mediazione), agli studenti (accompagnamento scolastico) e alla popolazione attiva (inserzione). Più in generale, la FAMAR tenta di centralizzare e implementare l'azione delle associazioni “œuvrant en faveur de l'intégration des mahorais sur le territoire de la Réunion” (art. 2 dello Statuto).

La sede sociale della FAMAR coincide con quella della *Délégation de Mayotte a La Réunion* (26, rue Issop Ravate, Saint-Denis) sebbene la Federazione non possieda uffici né spazi esclusivamente dedicati. Solo la sala riunioni e il cortile sono lasciati a disposizione della Federazione in occasione di particolari avvenimenti (assemblee, elezioni, eventi festivi, ecc.). Ciò comporta che, in caso di concomitanza di eventi presso la *Délégation*, le riunioni della FAMAR dovranno necessariamente svolgersi altrove, come è avvenuto per esempio l'11 maggio 2019 quando la FAMAR si è riunita presso il cortile di una *madrasa* (scuola coranica di secondo grado) della città di Le Port per discutere sulle modifiche statutarie.

Malgrado la vitalità mostrata dalla solida rete associativa maorese, le rare manifestazioni rivolte a un pubblico più ampio e la loro debole mediatizzazione hanno fatto cadere inesorabilmente la FAMAR in uno stato di letargia. Nel febbraio 2019, il presidente del Consiglio dipartimentale di Mayotte, Soibahadine Ibrahim Ramadani – in visita a La Réunion in occasione dell'inaugurazione della *Délégation de Mayotte a La Réunion* – ha indetto una riunione straordinaria con i rappresentanti delle associazioni e il presidente della FAMAR al fine di scuotere la Federazione dall'immobilismo invitando tutti a contribuire al suo risveglio. Il discorso di Ramadani si diresse in primo luogo al presidente della FAMAR, Mohamed Boura (**Immagine**

9), a cui si chiese un maggiore sforzo volto a riqualificare l'immagine dei maoresi a La Réunion, rigettando il comunitarismo e presentandosi quali componenti attivi della società riunionese. Il presidente lanciò in tale occasione un messaggio chiaro: la valorizzazione del patrimonio culturale maorese non può e non deve rappresentare l'unica forma associativa visibile sul territorio, prima di tutto occorre lavorare sulle dinamiche dell'inclusione favorendo l'apertura e il dialogo con il resto della società.

**Immagine 9:** Mohamed Boura (a sinistra), all'epoca presidente della FAMAR, accanto a Soibahadine Ibrahim Ramadani (al centro) presidente del Consiglio dipartimentale di Mayotte insieme ad altri funzionari e rappresentanti di alcune associazioni maoresi presso la Délégation de Mayotte a La Réunion (15/02/2019).



Fu proprio sull'onda di tale impulso rinnovatore che le associazioni maoresi a La Réunion si riunirono nel maggio 2019 al fine di riattualizzare lo statuto della Federazione e procedere all'elezione del nuovo presidente e dei membri del consiglio, i quali non venivano rinnovati dal 2012 sebbene lo statuto lo prevedesse con cadenza triennale<sup>383</sup>. Nel corso della prima consultazione per la revisione dello statuto della FAMAR (**Immagine 10, 11, 12**) – alla quale ho potuto partecipare in qualità di uditrice esterna, dopo avere ottenuto faticosamente il beneplacito

---

<sup>383</sup> Oggi il direttivo della FAMAR è composto da un presidente, quattro vice-presidenti (ognuno incaricato di un settore dell'isola, nord, est, sud, ovest), un segretario e un segretario aggiunto, un tesoriere e un tesoriere aggiunto, un incaricato dell'organizzazione tecnica e della comunicazione e alcuni membri onorari.

della maggioranza degli astanti – vari aspetti furono oggetto di confronto fra i partecipanti, alcuni dei quali attirarono particolarmente la mia attenzione, come:

- la proposta di modificare ancora una volta la denominazione FAMAR, trasformando la “M” di “Mahoraises” in “Multiculturel”, al fine di uscire dal comunitarismo e facilitare l’accesso ai fondi. Proposta però rigettata dalla maggioranza e soprattutto dai portavoce della *Délégation* presenti quel giorno che bisbigliarono più volte “Gardez-le, gardez!” (“Tenetelo, tenetelo com’è!”), cercando di far intendere ai presenti che va bene diventare più inclusivi ma senza “snaturarsi”;

- la modifica all’articolo 3 (obiettivi della Federazione) dove il termine *migrants* è stato sostituito con *primo-arrivants* (“nuovi arrivati”), al fine di rimarcare una distinzione tra la mobilità interna dei maoresi e l’immigrazione di stranieri come comoriani, malgasci, mauriziani e altri. Questa decisione è volta altresì a evitare di assumersi competenze che spettano ad altri<sup>384</sup>,

- agli articoli 14 e 15 (relativi ad assemblea ordinaria e straordinaria) è stata specificata la modalità attraverso cui il Presidente dovrà comunicare, con un certo preavviso e tramite raccomandata con ricevuta di ritorno, le sessioni ordinarie e straordinarie dell’assemblea alle associazioni afferenti alla Federazione. In effetti, uno dei problemi principali della FAMAR sembra risiedere proprio nella comunicazione: sono molte le associazioni che nel corso dell’indagine si sono lamentate del fatto di non essere state avvisate dell’imminente revisione dello statuto e dell’elezione di presidente e membri del consiglio.

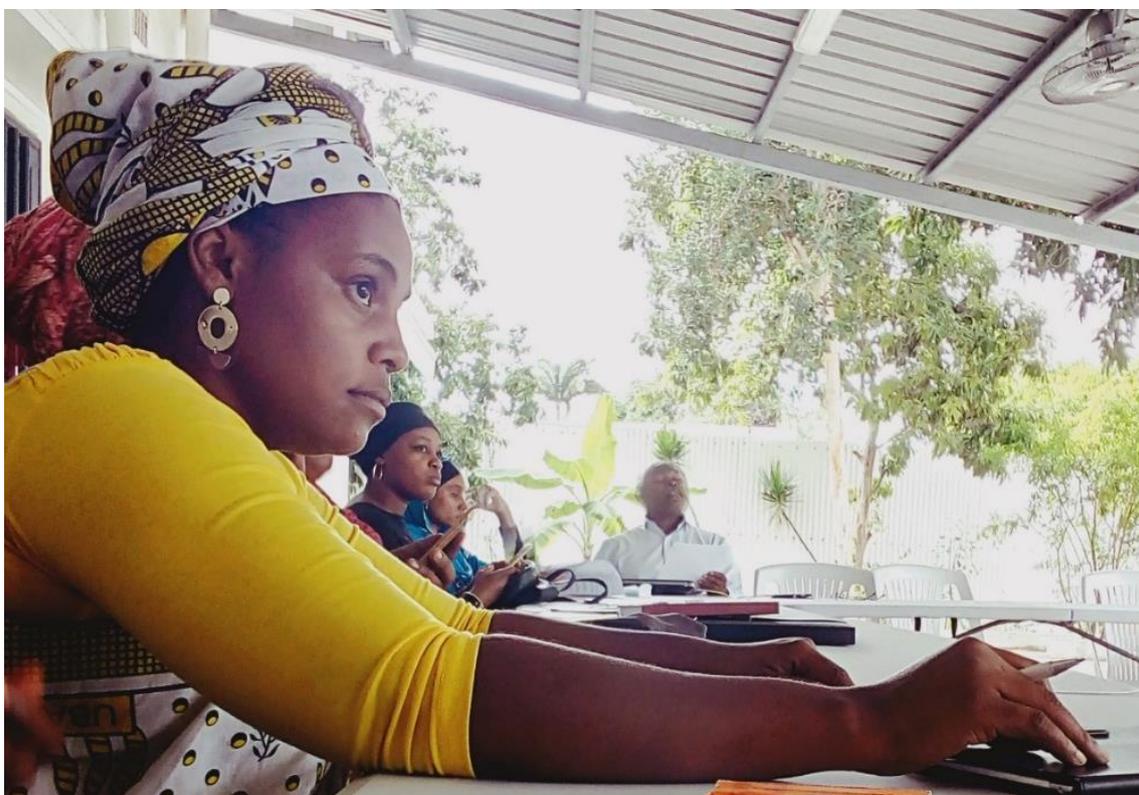
---

<sup>384</sup> L’accoglienza dei migranti è gestita dal Dipartimento di La Réunion e nessuna associazione può assumersi incarichi di responsabilità senza il benessere del Dipartimento.

**Immagine 10:** *I rappresentanti della FAMAR riuniti presso una madrasa a Le Port*



**Immagine 11:** *Momenti della discussione dello statuto della FAMAR (1)*



**Immagine 12:** *Momenti della discussione dello statuto della FAMAR (2)*



La prima consultazione si svolse in un clima reso infuocato dalla rivalità tra il presidente uscente, Mohamed Boura e l’aspirante leader Eugène Félix, un maorese con radici creole tra Mayotte, Sainte-Marie e la Bretagna.

A La Réunion da oltre trent’anni e rappresentante della comunità da almeno quindici, Mohamed Boura si è trovato negli ultimi anni ad affrontare una concatenazione di problemi che hanno contribuito alla sua destituzione, proprio nel periodo in cui mi trovavo sul campo: tagli ai fondi dipartimentali destinati alle associazioni; difficoltà a ottenere finanziamenti regionali e scarsa visibilità a livello territoriale; metamorfosi istituzionale della *Maison de Mayotte* che ha sovvertito un fragile ma essenziale equilibrio comunitario, scatenando il malcontento collettivo; ma anche accuse di favoritismi e di poca trasparenza. Messo alle strette da alcuni membri della FAMAR, Boura si è dovuto sottoporre a una sorta di decapitazione pilotata (a cui Boura non prese parte)<sup>385</sup> avvenuta ufficialmente il 18 maggio 2019 con la nomina a presidente di Eugène Félix (**Immagine 13, 14**).

---

<sup>385</sup> Evitare i confronti diretti e i conflitti costituisce una di quelle “regole di precauzione” tipiche dell’*ethos* maorese ampiamente descritte da Sophie Blanchy (1990).

**Immagine 13:** *Il direttivo della FAMAR con i rappresentanti delle associazioni riuniti per l'elezione del nuovo presidente*



**Immagine 14:** *I rappresentanti delle associazioni con Eugène Félix (al centro, con in mano una cartellina) neo eletto presidente della FAMAR*



Checché se ne dica, Mohamed Boura è stato e resterà uno dei protagonisti della vita associativa maorese in quanto, non solo gode di ampia credibilità a livello istituzionale, ma ha dimostrato forte resilienza e spirito di iniziativa: a pochi mesi dalla sua capitolazione<sup>386</sup>, Boura ha infatti fondato una nuova associazione – *Mieux vivre ensemble réunionnais* – con sede a Saint-Pierre, la quale si pone obiettivi molto ampi (favorire l’integrazione degli abitanti di La Réunion e l’inserzione professionale dei giovani, fornire sostegno sociale, organizzare manifestazioni e attività di animazione, ecc.) e privi di connotazione etnica, respingendo così la tendenza al ripiegamento comunitario mostrata dalle associazioni maoresi.

Mohamed Boura rappresenta uno dei principali “guardiani” (*gate-keepers*) della comunità, con il quale ho avuto la fortuna di dialogare fin dal primo mese a La Réunion: è inoltre merito suo se la *Délégation de Mayotte a La Réunion* ha accettato di accogliermi in pianta stabile come osservatrice esterna e se ho potuto estendere l’indagine anche tra le famiglie e i giovani residenti a sud dell’isola. Tuttavia, il clima che si venne a creare attorno alla figura di Boura, a seguito del discorso del presidente Ramadani<sup>387</sup>, mise duramente a rischio la mia attività di osservazione partecipante. Nel corso dei nostri primi incontri, Boura ha cercato di schermare ai miei occhi le tensioni o meglio le fratture che si erano già prodotte in seno alla Federazione e, più in generale, all’interno della comunità. Sebbene il suo intento fosse nobile – offrire un’immagine positiva della comunità per non alimentare ulteriori stigmatizzazioni – questo approccio mi parve fin da subito poco fecondo e mi spinse presto a cercare nuovi interlocutori per “triangolare” le informazioni. Nel momento in cui la mia rete di contatti divenne abbastanza ampia da non poter più essere controllata, Boura preferì evitarmi, con mio sommo rammarico. Boura sapeva infatti che molte delle persone che avevo conosciuto non solo avrebbero fornito un’immagine meno armoniosa della comunità – rendendolo automaticamente un interlocutore meno credibile ai miei occhi – ma, soprattutto, sapeva che questi non avrebbero esitato a offuscare il suo operato, scoperchiando il “vaso di Pandora” del mondo associativo maorese di La Réunion.

---

<sup>386</sup> La fine della sua presidenza è concisa inoltre con il congelamento temporaneo, per non dire chiusura, di un’altra associazione da lui fondata dieci anni prima: *Maecha Mema* (“La vita è bella”) un’associazione sportiva dilettantistica con sede a Saint-Pierre, che per oltre dieci anni si è occupata della preparazione calcistica di centinaia di bambini, adolescenti e giovani adulti – maoresi, riunionesi, malgasci, comoriani, senza distinzione – promuovendo l’inclusione sociale e offrendo un’alternativa alla vita di strada per tanti giovani a rischio.

<sup>387</sup> Discorso a cui ho potuto assistere, nonostante fosse “a porte chiuse”, sempre per intercessione di Mohamed Boura. In tale occasione ho avuto modo di presentarmi direttamente al presidente e ai rappresentanti del mondo associativo maorese. Queste riunioni avvengono normalmente in lingua shimaore ma, data la mia presenza, il presidente Ramadani decise di fare un’eccezione alla regola, invitando tutti i partecipanti a esprimersi in francese, causando in alcuni un evidente turbamento. Situazioni simili sono avvenute anche nel corso degli incontri con la FAMAR. Tutte queste riunioni si chiudono sempre con la tradizionale invocazione (*dua*, preghiera non canonica attraverso la quale si invoca Dio, in Blanchy 1996c) volta a chiedere la benedizione e la protezione di Allah.

Nonostante tali rovesciamenti, nulla sembra essere cambiato in seno alla FAMAR, anzi il rinnovo del Consiglio non ha fatto altro che esacerbare le fratture interne alla Federazione, causando un blocco pressoché totale delle attività. A circa sei mesi dall'elezione di Félix, una parte delle associazioni ha cominciato a lamentarsi dell'inoperatività del nuovo presidente, accusato di aver cambiato atteggiamento già all'indomani della sua elezione e di favorire gli interessi di alcune specifiche associazioni disinteressandosi delle altre. La FAMAR è stata interessata nell'ultimo anno da una vera e propria faida che ha condotto addirittura a indire una nuova elezione – boicottata dalla “fazione di Félix” – ma valida dal punto di vista della maggioranza, la quale avrebbe affidato a Saffy, l'integerrima segretaria della FAMAR, il compito di presiedere la Federazione. Dal canto suo, Félix non ritenendo valida tale elezione continua ad agire in qualità di Presidente, bloccando qualsiasi tipo di iniziativa proveniente dai gruppi a lui ostili o rivali. Attualmente la FAMAR è un'associazione non soltanto spaccata in due ma con due presidenti in carica, situazione che pare troverà risoluzione solo in sede legale, visto che neppure i tentativi di negoziazione promossi da alcune figure di spicco del Consiglio dipartimentale di Mayotte sembrano non aver sortito alcun effetto.

Questa situazione è stata sintetizzata da molti come una “lotta tra ego in competizione” che poco a che vedere con lo spirito associativo: credere che le tensioni interne alla FAMAR non siano di dominio pubblico e soprattutto istituzionale è un errore che non può fare altro che contribuire ad arrecare danno all'immagine dell'intera comunità. In questa umana *batay coq* (“combattimento fra galli”, una tradizione molto seguita a La Réunion), i protagonisti sembrano utilizzare l'associazionismo – non come un mezzo volto a favorire la coesione e la pace sociale – ma piuttosto come un volano utile a ottenere quella visibilità indispensabile al raggiungimento di una certa credibilità politica. È in tal senso che l'associazionismo viene inteso da molti come una “chiave passe-partout” (v. § 8.3).

La FAMAR resta impantanata perché l'interesse comune – se non curato a dovere – tende a frammentarsi e a diventare personale (da cui il clientelismo): per alcuni, l'esistenza della Federazione (come di un certo numero di altre associazioni) non rappresenta il fine in sé ma – venendo meno al patto di solidarietà sociale – un mezzo per fare breccia nella sfera politica. Anzi, per meglio dire, la vita associativa costituisce essa stessa un terreno di scontro politico: un'arena in cui emergono rivendicazioni comunitarie, ma anche traiettorie individuali di potere. Ho discusso a lungo di tale *impasse* con alcuni membri della Federazione, come con notabili esterni a essa, secondo cui tale trasfigurazione sarebbe figlia dell'assimilazionismo repubblicano tonificato dalla recente dipartimentalizzazione: le personalità pubbliche (politiche, mondo associativo, ecc.) rappresenterebbero l'incarnazione vivente delle contraddizioni generate dai meccanismi di omogeneizzazione istituzionale e di deculturazione. Allo stesso tempo però, il

consenso ottenuto da queste personalità continua a fare perno su logiche e meccanismi consuetudinari: il primato delle reti familiari di prossimità e di solidarietà – a cui raramente l'individuo si ribella – contribuirebbe così ad alimentare le logiche clientelari (*copinage*) e gli interessi della *gens de l'Entre-soi* (“cerchia esclusiva”)<sup>388</sup> come la definisce Mahamoud Azihary (2016).

« Au clientélisme, qui constitue, aussi bien dans les départements et les territoires que dans les autres « dépendances », le mode capillaire et réticulaire par lequel du pouvoir s'exerce, les clans se construisant et se défaisant au gré des alternances, a correspondu l'aliénation, son pendant dans les consciences et les comportements » (Affergan 2002).

Queste “affinità elettive” – di nome e di fatto – sembrano essere alimentate e a loro volta alimentare meccanismi di depoliticizzazione della realtà sociale che, privando le istituzioni “occidentali” di una larga parte di legittimità, favorirebbero secondo Thierry Michalon (2009) lo sviluppo di rapporti deviati rispetto alle forme democratiche riconosciute. Tali dinamiche non costituirebbero però un'esclusività maorese ma un aspetto costitutivo delle realtà ultramarine francesi, dove le nozioni di *istituzione*, *legge*, *stato* e *cittadinanza* non sembrano godere di ampio riconoscimento. Scostandoci leggermente dalla prospettiva dell'autore riteniamo che parlare di “rapporti deviati” rispetto alla democrazia possa risultare fuorviante, per questo motivo consideriamo più corretto presentare tali espressioni riformiste come “forme di negoziazione democratica”: un *marronnage* istituzionale come mezzo attraverso il quale i cittadini francesi d'oltremare rivendicano forme negoziate di democrazia.

### 8.3 LA NEBULOSA ASSOCIATIVA: UNA CHIAVE PASSE-PARTOUT

Le ambizioni politiche dei leaders associativi non costituiscono certamente una novità, è però interessante notare come l'associazionismo – oltre a rappresentare un canale attraverso il quale esercitare pressioni su più livelli – costituisca per alcuni soggetti uno strumento di resilienza o di riqualificazione, o meglio ancora, di “reinvenzione politica”. Il caso di Félix è in tal senso illuminante: già impegnato a livello associativo a Mayotte nella *Ligue mahoraise de Football* e la *Ligue mahoraise de Boxe* (di cui fu anche presidente nonché uno degli ideatori), tra 2011 e 2018 Eugène Félix tentò più volte la scalata politica, ma senza successo. Sovraesposto mediaticamente e talvolta particolarmente polemico, Félix divenne un personaggio scomodo della politica locale e venne di fatto escluso dai giochi. Fu così che Félix ritornò a La Réunion, dove aveva già vissuto diversi anni prima, al fine di prendersi cura dell'anziana madre lì residente e tentare al tempo

---

<sup>388</sup> Esiste ormai una vasta letteratura locale dedicata al tema della corruzione della sfera politica, nonché ai limiti e ai paradossi derivanti dall'applicazione delle leggi e delle logiche repubblicane a Mayotte. Il rimando è alle riflessioni/denuncia di Askandari 2009; Azihary 2016; Djambaé 2020.

stesso di reinserirsi politicamente attraverso il settore associativo al fine di riabilitare la propria immagine pubblica. Sembra infatti che Félix fosse già da tempo a conoscenza dell’“affare FAMAR” e, una volta giunto sull’isola, si mise subito a lavoro per creare una piccola ma potente coalizione in grado di rovesciare lo storico presidente.

Un percorso rovesciato è invece quello che si attende Mohamed Boura, il quale non esclude che il suo ritorno a Mayotte – previsto ma non ancora fissato – possa coincidere con una sua candidatura alle elezioni comunali. Questi casi illustrano come la mobilità possa rappresentare una strategia di *reclassement* (“riqualificazione, reinserimento”) volta a rimpastare e ampliare le proprie reti d’influenza – a Mayotte come a La Réunion, essendo queste profondamente connesse – e intraprendere una carriera politica. Non a caso, i movimenti associativi e sindacali sono considerati a Mayotte come « La meilleure école de formation aux responsabilités politiques » (Abdou N’Tro 2011), tuttavia le logiche che ne regolano l’accesso sono rette dalle gerarchie tradizionalmente operative, spesso in contrasto con i principi democratici repubblicani. Ancora oggi, per ascendere i gradini della scala sociale e accedere alle “alte sfere” della società maorese è necessario far parte di una delle “grandi famiglie”, influenti perché numerose e molto popolari, quindi capaci di incidere sensibilmente sull’elettorato dell’intero territorio, molto più di quanto possa farlo qualsiasi programma politico:

« Cet aspect-là demeure primordial aujourd’hui encore. De fait, la composition de la liste compte plus que le projet »<sup>389</sup>.

È interessante notare come, man mano che i programmi politici sono stati svuotati del loro contenuto si è assistito a una moltiplicazione di candidati tra le file della politica locale: a Mayotte, « Tout le monde se retrouve à faire de la politique » (Abdou N’Tro 2011). Per descrivere questo sistema reticolare a base familiare viene impiegata solitamente l’espressione *faire le mraba*: il termine *mraba* indica la famiglia estesa e rimanda in particolare al “cortile della casa principale (di una famiglia)” attorno a cui sorgono progressivamente le case dei discendenti (regola matrilocale) fino a formare un quartiere. Questa dinamica residenziale, ancora molto seguita a Mayotte, garantisce ai candidati di tali famiglie un pacchetto di voti, una propaganda infallibile e soprattutto una grande solidarietà familiare capace di organizzare raduni collettivi di grande impatto, cruciali per la vittoria alle elezioni:

« La démocratie locale se trouve moribonde et l’électorat local s’est radicalement individualisé : il ne vote plus pour des idées, ni par rapport au projet politique mais selon l’appartenance familial du candidat ou pour des intérêts très personnels. Cette terrible époque s’appelle la démocratie du clientélisme » (Abdou N’Tro 2011).

---

<sup>389</sup> Estratto dall’intervista ad Abdallah Combo in *Mayotte Hebdo* n°923 del 13 marzo 2020.

L'epoca del clientelismo era stata prevista dal compianto Younoussa Bamana, il leader della battaglia per "Mayotte francese", definito da molti un visionario: stando alle parole riferitemi da un amico e confidente del *Mzé* (sul quale mantengo il riserbo) – che lo ha accompagnato e sostenuto negli ultimi anni di vita – sembra che Bamana un giorno gli disse: "Stanno allargando il carcere di Majicavo, vedrai che nei prossimi anni saranno molti i politici a finire là dentro". Alla base di tale previsione vi era la consapevolezza dell'imminente crisi di valori che l'adozione dei principi repubblicani e la conseguente deculturazione avrebbero scatenato, a cui va associata la crisi della rappresentanza politica, incapace di far emergere leader carismatici al pari di quelli glorificati nella seconda metà del Novecento. Così, la base elettorale – spogliata di ideali, di obiettivi comuni e di personalità co-costruttive – non può che frammentarsi in centinaia di fazioni a base clientelare: una logica però legittimata a livello locale in quanto continua a fare leva su reti di reciprocità tradizionali. I guai a cui si riferiva Younoussa Bamana deriverebbero dal fatto che il politico eletto grazie al favore della sua "cerchia" sarà sempre chiamato a rispondere prima di tutto alle responsabilità e doveri che derivano dall'adesione ai principi repubblicani, quasi sempre in contrasto con quelli clientelari. Il bivio che allora si para di fronte al politico lo chiama in sostanza a scegliere tra la delegittimazione (o morte sociale) o il rischio di finire in tribunale per appropriazione indebita di fondi pubblici, favoreggiamento, riciclaggio, ecc.

Questo sistema clientelare influisce senza dubbio anche sui cittadini in mobilità. Le personalità carismatiche della comunità maorese a La Réunion costituiscono delle figure di riferimento fondamentali per i politici – riunionesi quanto maoresi – durante le campagne elettorali: in virtù della forte autorità morale e dell'importante ascendenza che esercitano sui propri conterranei, queste figure sarebbero infatti capaci di influenzare le preferenze politiche della comunità di origine, concentrando centinaia di voti a favore di uno o dell'altro candidato. Sono ancora migliaia infatti i maoresi della prima e della seconda generazione a votare "per procura" a Mayotte<sup>390</sup>. Parimenti influenzabili sono coloro che invece esercitano il diritto di voto a La Réunion: Gilbert Annette, storico sindaco di Saint-Denis, è stato lungamente criticato dalla popolazione riunionese per la sua eccessiva disponibilità nei confronti dei maoresi, a detta di alcuni, mossa esclusivamente da fini propagandistici. In occasione della manifestazione *Karibou*

---

<sup>390</sup> La procedura del voto "per procura" consente a un cittadino che si trovi impossibilitato a recarsi alle urne (perché malato o fuori dal Dipartimento) di delegare una persona – purché residente nel suo stesso comune – la quale voterà in sua vece. Naturalmente le preferenze possono essere espresse solo in riferimento al comune di residenza: chi risulta residente a Mayotte pur trovandosi a La Réunion potrà votare solo alle elezioni maoresi.

*Niyamoja*<sup>391</sup> (**Immagine 15, 16, 17, 18, 19**) organizzata il 23 novembre 2019 nella grande Place Zumba nel quartiere di Champ Fleuri a Saint-Denis, il sindaco Gilbert Annette (in aria di elezioni) ha pronunciato un discorso decisamente inclusivo e a tratti militante nei confronti della “causa maorese”:

Gilbert Annette: Les mahorais sont « chez eux » ici à Saint-Denis. Je suis le maire des mahorais [...] L’avenir c’est la réussite de nos enfants. [...].

Il sindaco Annette è stato inoltre uno dei principali promotori del primo centro culturale sciafeita di Saint-Denis, inaugurato il 9 dicembre 2019 nel quartiere di Bas de la Rivière, volto alla promozione e alla diffusione della cultura delle “Isole della Luna” (altro appellativo delle Comore). Questo centro ospita un’area dedicata al culto finanziata interamente dai fedeli (*cotisation*) e gestita da *fundi* comoriani e uno spazio culturale realizzato grazie ai fondi messi a disposizione dalla municipalità. Nell’affrontare il tema del centro culturale, il sindaco si rivolse alla folla del *Karibou Niyamoja* senza usare mezzi termini:

Gilbert Annette: Ce n’est pas normal que le 90% des musulmans sunnites chaféites [maoresi, comoriani, malgasci e yemeniti, *ndr*] soient dirigés par des imams *zindiens* [...] Le centre culturel est nécessaire, c’est une mesure de respect. [...] Il faut arrêter avec les divisions.

Questi grandi sforzi per l’integrazione dei maoresi a La Réunion sembrano essere costati cari al sindaco Annette, uscito sconfitto dalle elezioni municipali 2020, battuto dall’ex Ministra dell’Oltremare Ericka Bareigts, eletta sindaco di Saint-Denis – la sua città natale – a giugno 2020.

---

<sup>391</sup> *Karibou Niyamoja* (“benvenuta intesa comune”) è un grande evento culturale patrocinato dalla città di Saint-Denis, volto a far scoprire la cultura maorese (e comoriana) alla cittadinanza locale attraverso esibizioni musicali, coreografie, pièce teatrali, oltre a stand enogastronomici e di artigianato.

Immagine 15: La locandina dell'evento Karibou Niyamoja 2019

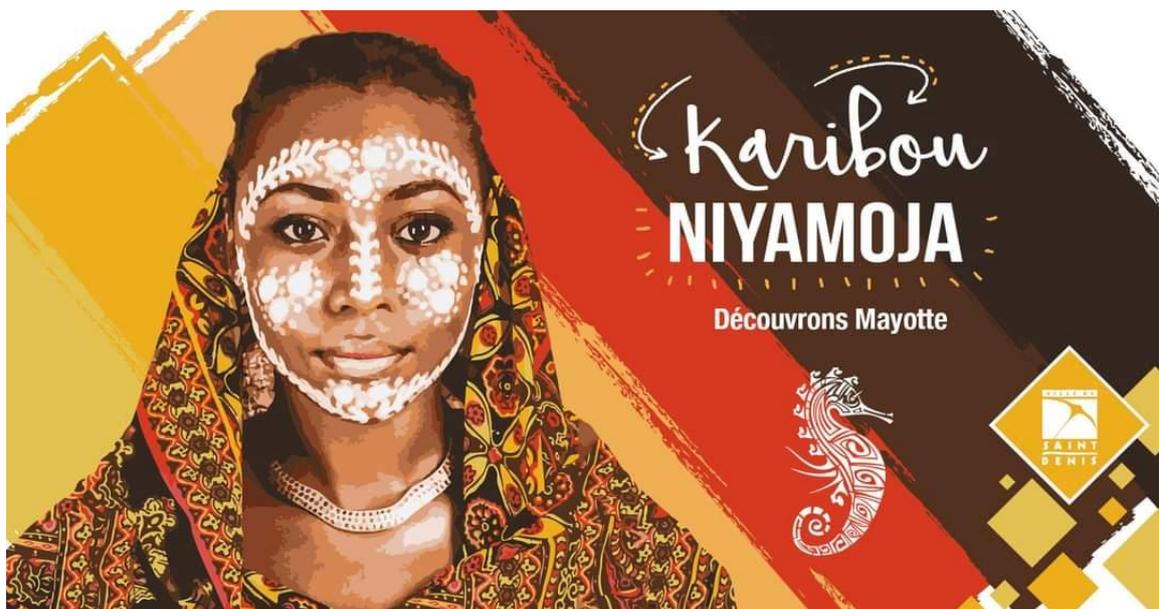


Immagine 16: L'associazione Jeunesse du Bas de la Rivière (AJBLR) impegnata in un deba<sup>392</sup>



<sup>392</sup> Il *deba*, *debaa*, o *déba* è una pratica musico-coreografica femminile – di ispirazione sufi (confraternita Rifa'i o Rifa'iyya) – divenuta popolare a Mayotte nel corso del XX secolo. Le performance di *deba* attirano spettatori da tutta l'isola e in televisione ci sono canali dedicati a vere e proprie competizioni di *deba* (Lambek 2018: 128; 145). Il *deba* trova nel *mulidi* il suo corrispettivo maschile (Bertuzzi, Houseman 2015).

**Immagine 17:** Le associazioni Nourou li hairya (a terra) e AJBLR (in piedi) impegnate nel deba



**Immagine 18:** L'associazione Aouladi Junior La Réunion durante uno chigoma<sup>393</sup> accompagnata dai musicisti dell'Association culturelle et d'enterrement (funérailles) aux décès des Anjouanais de la Réunion (ACEDAR)



<sup>393</sup> Lo *Chigoma* è una danza tradizionale maschile con accompagnamento musicale, di solito praticata durante i matrimoni o in altre occasioni celebrative.

**Immagine 19:** Un gruppo di donne si esibisce nella tradizionale wadaha o danse du pilon (“danza del pestello”)



Un’ultima precisazione circa il rapporto tra politica e associazionismo per i maoresi a La Réunion: confrontandomi con alcuni dei partecipanti di *Karibou Niyamoja* ho scoperto che questa manifestazione è nata nel 2010 – con il nome *Karibou zot tout* (“Benvenuti tutti voi”) – su iniziativa dell’associazione *Femmes Mahoraises de Montgaillard*, sostenuta da altre associazioni, che si incaricarono per alcuni anni dell’organizzazione dell’evento. Il successo fu tale che il sindaco Annette decise di trasformare tale manifestazione di natura associativa in un evento istituzionale, sfilando l’incarico organizzativo alle *Femmes Mahoraises de Montgaillard* e affidandolo al *Pôle Intégration* della città di Saint-Denis. Una mossa in cui è possibile intravedere l’ombra di finalità propagandistiche. Meno comprensibile appare a chi osserva la necessità di variare il titolo dell’evento: in *Karibou zot tout* si evince chiaramente un intenzionale sincretismo linguistico – un termine shimaore *Karibou* (“benvenuti”) affiancato all’espressione creola riunionese *zot tout* (“tutti voi”) – destinato a incoraggiare il dialogo interculturale. Tale aspetto viene meno con il cambio di denominazione in *Karibou Niyamoja* esclusivamente in lingua shimaore: una scelta totalmente opposta a quella tendenza osservata in ambito associativo relativa all’epurazione dei nomi da cui si evince un legame diretto ed esclusivo con la cultura maorese. Probabilmente, trattandosi di una decisione presa “dall’alto”, gli amministratori non hanno tenuto conto di questo movimento di apertura già in atto all’interno della comunità maorese, pensando di essere più inclusivi attribuendo a tale evento un titolo etnicamente connotato.

Queste manifestazioni rappresentano inoltre un'occasione imperdibile per i politici locali interessati ad acquisire visibilità e quindi potenziali elettori. I candidati alle elezioni possono contare infatti su una sorta di “proselitismo silenzioso” svolto da alcuni protagonisti della vita associativa, come è avvenuto durante *Karibou Niyamoja* dove uno dei musicisti (**Immagine 20**) indossava una t-shirt riportante lo slogan “*Avec Patrice Lebreton*”<sup>394</sup>, indubbiamente propagandistica.

**Immagine 20:** *Uno dei musicisti con una t-shirt propagandistica*



---

<sup>394</sup> Nel 2020, Patrice Lebreton è stato eletto sindaco di Saint-Joseph, altro comune ad alta densità di maoresi, nel sud dell'isola.

## 8.4 STORIA DELLA «MAISON DE MAYOTTE»

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio del Duemila, la mobilità dei maoresi a La Réunion raggiunse una portata tale da obbligare le istituzioni maoresi a un impegno formale, finalizzato all'accompagnamento dei cittadini fuori dal Dipartimento. In realtà, una prima presa di coscienza del fenomeno da parte delle autorità territoriali si manifestò già nel corso della prima ondata migratoria: il progressivo incremento di pazienti *evasanés* e di studenti in mobilità richiese fin da subito un sostegno materiale e psicologico, che la sola comunità d'origine era in grado di offrire. È per tali ragioni che nel 1984 il Consiglio Generale di Mayotte incoraggiò l'istituzione dell'*Union Culturelle des Jeunes Mahorais à La Réunion* (UCJMR) assegnandone la gestione ad alcuni dei "pionieri". Tra questi figura Said Malidi<sup>395</sup>, all'epoca presidente dell'UCJMR, il quale per oltre trent'anni ha offerto assistenza ai malati maoresi ricoverati all'ospedale di La Réunion, occupandosi anche delle pratiche rituali in caso di decesso e del rimpatrio delle salme.

Said Malidi: C'était moi qui s'occupait de tous les problèmes des Mahorais à La Réunion (Saint-Denis, aprile 2019).

L'UCJMR fornì un tale sostegno alla comunità maorese a La Réunion che nel 1999 il Consiglio generale di Mayotte decise di conferire un riconoscimento ufficiale all'associazione trasformandola nella *Maison de Mayotte à La Réunion*<sup>396</sup>. Fu lo stesso Younoussa Bamana a incoraggiare per primo la creazione della *Maison* che – come da lui previsto – sarebbe diventata un punto di riferimento per l'intera comunità. I locali dell'UCJMR si trovavano nella zona antistante al cimitero di Saint-Denis, e la loro capienza limitata non consentiva importanti raduni collettivi, per tali ragioni il Consiglio territoriale di Mayotte si fece carico dell'acquisto della nuova struttura<sup>397</sup>, sita all'indirizzo 24, rue Issop Ravate a Saint-Denis (**Immagine 21**). L'acquisizione della *Maison de Mayotte* – questa grande casa con un ampio cortile, nonché uno spazio retrostante dove poter cucinare in maniera tradizionale (all'aperto) in occasione di eventi cerimoniali – ha modificato totalmente il modo di fare comunità dei maoresi a La Réunion. Per loro la *Maison* è stato il luogo dove potevano sentirsi *chez eux* (*nafasi* "a loro agio"), il luogo in cui organizzare riunioni, feste, cerimonie rituali, anche funerarie, come avviene in qualsiasi casa maorese.

Con la trasformazione dell'UCJMR in *Maison*, Said Malidi dimise la carica di presidente per essere integrato come impiegato (stipendiato dal Consiglio generale di Mayotte) per

---

<sup>395</sup> Oggi Said Malidi, in pensione da alcuni anni, è presidente onorario della FAMAR.

<sup>396</sup> Una *Maison de Mayotte* è presente anche a Parigi all'indirizzo 84 rue d'Hauteville. Come la sua omologa riunionese, l'associazione *Maison de Mayotte en Métropole* – creata nei primi anni Novanta – è stata ufficialmente trasformata nella *Délégation de Mayotte à Paris* (DMP) nel 2003.

<sup>397</sup> La cifra esatta non è a me nota, ma pare che l'investimento fu davvero importante, attorno al milione di euro (sei milioni di franchi dell'epoca).

l'esercizio delle funzioni di cui sopra, mentre Andinani Said Ali *alias* Dodo – a La Réunion dal 1984 e già membro dell'UCJMR – assunse l'incarico di presidente della *Maison* (dal 1999 al 2005).

**Immagine 21:** *La Maison de Mayotte à La Réunion, oggi Délégation de Mayotte à La Réunion*



È stato accennato che nel corso degli anni Duemila la *Maison* è stata oggetto di una profonda riorganizzazione, che ha interessato soprattutto l'uso e la destinazione di questo spazio comune. Questa nuova fase ebbe inizio nel 2006, quando prese avvio il processo di istituzionalizzazione dell'associazione ribattezzata già *Délégation du Conseil Départemental de Mayotte à La Réunion*. Tale decisione comportò un'immediata revisione dell'organico: ai membri storici della *Maison* vennero affiancati altri funzionari e soprattutto un nuovo direttore, Claude Dernane – un *mzungu* (metropolitano) – ritenuto in grado di traghettare la metamorfosi della *Maison*.

Le tensioni tra il direttore e Dodo – che dall'arrivo di Dernane non ricoprì più la carica di presidente ma quella di delegato – crebbero giorno dopo giorno: questi mostravano infatti due approcci diametralmente opposti rispetto alle problematiche della comunità, il primo più burocratico e il secondo decisamente empatico. Dodo – con cui ho avuto il piacere di dialogare in diverse occasioni a La Réunion e a Mayotte, nonché a distanza una volta tornata in Italia – si occupava di tutte le necessità dei suoi concittadini (dalla traduzione di documenti alla ricerca di alloggi, fino alla mediazione familiare e all'accompagnamento in tribunale), disponibile a qualsiasi ora del giorno o della notte. La questione della reperibilità, rimarcata diverse volte da Dodo, è ciò che sembra differenziare più di qualsiasi altro aspetto la vecchia *Maison* dalla attuale

*Délégation*, la quale segue orari d'ufficio e talvolta riceve solo su appuntamento. Quello che oggi sembra mancare è proprio la capacità di centralizzare le attività incanalandole verso una figura di riferimento, come Dodo ha fatto per oltre un decennio: attualmente solo alcuni presidenti di associazioni assumono agli occhi della comunità il ruolo di referenti in caso di necessità e urgenza, ma non la *Délégation* a cui ci si rivolge per questioni prettamente amministrative e di orientamento.

La transizione della *Maison* in servizio dipartimentale si realizzò in un lungo arco di tempo, procedendo per adattamenti progressivi, al fine di non alimentare tensioni comunitarie facilmente infiammabili. Questo periodo di “acclimatamento” si è concluso il 15 febbraio 2019 con l'inaugurazione ufficiale della *Délégation*, celebrata in pompa magna al cospetto di tutte le autorità dipartimentali e regionali di La Réunion e di Mayotte (**Immagine 22**).

**Immagine 22:** *Le autorità all'inaugurazione della Délégation. Da sinistra a destra: Faouzia Aboubacar Ben Vitry (vicepresidente della Région Réunion), Lynda Lee Mow Sim (consigliera regionale con delega alla cooperazione regionale e internazionale della Région Réunion), Didier Robert (presidente della Région Réunion), Dominique Sorain (Prefetto di Mayotte, fino a luglio 2019), Soibahadine Ibrahim Ramadani (presidente del Consiglio dipartimentale di Mayotte), Gilbert Annette (sindaco di Saint-Denis, fino a giugno 2020), Cyrille Melchior (presidente del Consiglio dipartimentale di La Réunion)*



Foto tratta da Le Mag – La voix du Département, 3 settembre 2019

Tale evento richiese settimane di organizzazione minuziosa, uno sforzo a cui un gran numero di associazioni e singoli hanno contribuito, chi occupandosi degli allestimenti, chi del rinfresco o del confezionamento delle ghirlande di fiori con cui onorare gli ospiti, chi delle performance di danze e musiche tradizionali (**Immagine 23**).

**Immagine 23:** *Le donne dell'associazione New Generation de Dzaoudzi Labattoir à La Réunion durante un'esibizione di mbiwi*



**Immagine 24 (a sinistra):** *Un gruppo di giovani dell'associazione Nourouljanati Madaniya si riposa all'ombra del nastro tricolore prima del taglio ufficiale da parte delle istituzioni*

Questo scatto (**Immagine 24**) assume, agli occhi di chi scrive, una metafora dell'attesa vissuta dai maoresi di La Réunion non ancora riconosciuti dai riunionesi quali cittadini francesi *à part entière*. Il nastro da tagliare rappresenta simbolicamente l'inizio di una nuova epoca di riconoscimento e di riconciliazione con il resto della comunità riunionese.

Ancora più importanti dell'evento ufficiale furono le cerimonie comunitarie (*shidjabu* e *maoulida*) organizzate nei giorni successivi all'inaugurazione presso la *Délégation*, alle quali fui invitata da Lissilamou e Zaidou dell'*Union des élèves et des étudiants mahorais à La Réunion* e da alcuni funzionari della *Délégation*. Io non lo sapevo ancora, ma quelle giornate avrebbero sancito ufficialmente il mio ingresso nella comunità maorese di La Réunion: negoziai così la mia presenza offrendo come sempre forza-lavoro, sempre apprezzata quando si tratta di eventi a cui accorrono anche diverse centinaia di persone. Così, sabato 16 febbraio 2019 fui invitata a pranzare alla *Délégation* e prendere parte ai preparativi per lo *shidjabu* che si sarebbe tenuto in serata e per il grande *maoulida* del giorno dopo. La principale attività svolta quel pomeriggio delle donne – circa una ventina – fu la preparazione della Moringa oleifera anche nota a La Réunion come *brèdes mouroum* (*mvunge* in shimaore) una pianta dalle molteplici proprietà, piuttosto costosa, che richiede una lunga attività di pulitura, attività che svolgemmo – tra una chiacchera e l'altra – fino a sera inoltrata (**Immagine 25, 26, 27**).



**Immagine 25:** *L'operazione di mondatura delle brèdes mouroum*

**Immagine 26:** *Il gruppo di donne riunite sotto la veranda della Délégation*



**Immagine 27:** *Una donna intenta a separare dai fusti le piccole foglie di brèdes mouroum*



Questa pianta, oltre a essere utilizzata per impacchi e altri rimedi fitoterapici, viene cucinata in occasioni speciali proprio per rendere onore agli ospiti, in questo caso il presidente Soibahadine Ibrahim Ramadani, il quale prolungò il suo soggiorno riunionese proprio per presenziare al *maoulida* tenutosi il 17 febbraio 2019 presso la ex *Maison*.

Mentre le donne si occupavano delle *brèdes mouroum*, gli uomini si incaricarono del reperimento dei capretti – sette per la precisione<sup>398</sup> – da sacrificare per l’occasione (non alla *Délégation* ma in un luogo disabitato alla periferia di Saint-Denis) e cucinare secondo la preparazione *kangué*. A proposito dei capretti, ci sarebbe una piccola ma significativa scenetta – o meglio, una gaffe di cui sono stata protagonista – che vorrei ricordare per dimostrare quanto, anche in mobilità, l’organizzazione sociale maorese preveda una rigida separazione tra uomini e donne. Mi trovavo nel cortile della *Délégation* insieme alle altre donne a spelucchiare una montagna di *brèdes mouroum*, quando gli amici Lissilamou e Zaidou passarono di lì per recuperare alcuni attrezzi prima di occuparsi del sacrificio dei capretti. Incuriosita dalla questione dei capretti sacrificali (e un po’ stufa di pelare *brèdes*), chiesi loro – ingenuamente – se potevo accompagnarli per assistere alla sgozzatura, pensando che il rituale mi avrebbe fornito degli interessanti elementi di riflessione. L’imbarazzo trasmesso dai loro occhi sbarrati mi fece capire che la risposta non poteva che essere negativa, ma non riuscirono a dirmelo apertamente ed eludendo la mia domanda, fecero come se nulla fosse accaduto. Stranita dalla loro reazione mi voltai verso Anlyati, la mia vicina di postazione, la quale dolcemente mi disse “Quella è una cosa da uomini!”. Da quel momento capii quale fosse il mio posto e che nessuna deroga era prevista nonostante fossi una *mzungu*.

Lo *shidjabu* si svolse a serata inoltrata, solo tra uomini, come vuole la tradizione. Il mattino seguente, giorno del *maoulida*, arrivai alla *Délégation* di buon mattino e fui sorpresa nel constatare la quantità di partecipanti che la cerimonia aveva attratto da ogni parte dell’isola. Cominciai così a farmi un’idea di cosa abbia rappresentato per oltre un decennio la *Maison de Mayotte* prima della sua istituzionalizzazione: la “casa della comunità maorese a La Réunion”. Alcuni dei partecipanti ci tennero a sottolineare che, un tempo, eventi come questo avevano luogo con una certa frequenza, mentre oggi capitano raramente e solo in occasioni speciali. Una rappresentazione che combacia con quella fornitami da Said Malidi e da Asmahane Issimaila Hamida, meglio nota come Asma, segretaria della Maison dal 1999 e attualmente Assistente di Direzione della Delegazione, definita scherzosamente dai colleghi “la mère de la Maison de Mayotte”:

Asma : C’était leur maison où ils pouvaient venir quand ils voulaient, faire des manifestations là, se retrouver là, alors que maintenant ce n’est plus ça... Ils sont contents d’avoir une si belle maison, oui, mais sur le côté pratique, sur le plan religieux non. Ça ne sera jamais plus la même chose ! On est là pour les aider, les orienter, les accompagner, tout ça. Mais sur le plan culturel c’est que ça s’est fini (Saint-Denis, aprile 2019).

---

<sup>398</sup> Il sette è una cifra importante nel mondo islamico, come la simbologia di altri numeri dispari (Attoumani 2003b).

Il fermento dei preparativi per il *maoulida* coinvolgeva tutti, dando vita a un'atmosfera inclusiva e gioiosa, allo stesso tempo, rigorosa e sacrale. Da un lato, gli uomini, riuniti nel cortile per la preghiera (**Immagine 28 e 29**), dall'altro le donne, affaccendate a cucinare sul retro della *Maison*<sup>399</sup> (**Immagine 30 e 31**).

**Immagine 28:** *Gli uomini e il presidente Soibahadine Ibrahim Ramadani (al centro) riuniti sotto al tendone per la celebrazione del Maoulida,*



**Immagine 29 (a sinistra):** *Il tendone al completo durante il Maoulida*



<sup>399</sup> A causa dello spazio ridotto sul retro della *Délégation*, altre donne si erano riunite a Bas de la Rivière per cucinare con maggiore comodità, mentre gli uomini facevano la spola per trasportare le grandi *marmittes* alla cerimonia.

**Immagine 30 (a destra):** *Le donne intente a preparare l'achard di verdure e il rougail*



**Immagine 31:** *Le donne impegnate a cucinare sul retro della Delegazione*



Terminata la preghiera degli uomini è stato servito loro il pasto comunitario a base di *mele ya nadzi* (riso al latte di cocco), *mataba* (foglie di manioca sminuzzate e cotte con del pesce), *rougail* (salsa da accompagnamento a base di pomodori, cipolle, mango e papaya grattugiati, erba cipollina, *bilembi* (specie di cetriolo), succo di limone e salsa piccante), *achard* (*tshari* in shimaore) a base di mango verde, cipolle e peperoncino<sup>400</sup>, insalata di cavolo con salsa *vinaigrette* a base di maionese e l'immane *kangué* di capra (unica pietanza non preparata né servita dalle donne), seguiti poi da diversi tipi di torte e biscotti a base di farina di riso, cocco e altro ancora.

Una volta terminato il pranzo, le donne iniziarono subito la redistribuzione degli avanzi e delle lattine di bibite, mai consumate sul posto ma sempre portate a casa. A circa un'ora dalla fine del pasto quasi tutti i partecipanti di sesso maschile se ne andarono, mentre le donne e gli organizzatori si occuparono delle pulizie all'interno e all'esterno della struttura, che il giorno dopo sarebbe stata aperta al pubblico.

#### - IL CASO DELLA CAMERA MORTUARIA

Detto ciò, una domanda resta: per quali ragioni la Maison de Mayotte è stata trasformata in una delegazione dipartimentale? I motivi sono molteplici quanto gli effetti generati. È chiaro che le decisioni del Consiglio generale (oggi Consiglio dipartimentale) di Mayotte erano volte a rispondere da un lato all'incremento dei maoresi in mobilità e delle loro necessità, e dall'altro all'evoluzione istituzionale e statutaria di Mayotte. Se l'UCJMR rappresentava una struttura informale per il sostegno di studenti in difficoltà, di malati *evasanés*, di defunti da rimpatriare e di occasioni cerimoniali; la *Maison de Mayotte* si fece carico di missioni di tipo amministrativo (per esempio richieste di certificati) e di accompagnamento (liceali alla ricerca di un alloggio; malati *evasanés* che hanno bisogno di un traduttore in ospedale; defunti per pratiche amministrative, riti mortuari e rimpatrio). Oggi, invece, la *Délégation de Mayotte à La Réunion* (DMR) rappresenta l'intermediario istituzionale dei maoresi a La Réunion: questa è diretta da un Delegato del Consiglio dipartimentale, *Elanrif Bamcolo* Mohamed – in carica dal 2011 – e undici agenti dipartimentali, suddivisi in tre poli di azione (Amministrazione generale; Formazione e Inserzione; Sociale e Solidarietà) impegnati a sensibilizzare la comunità riunionese rispetto alla presenza maorese sull'isola, nonché sostenere e accompagnare – dal punto di vista sociale, amministrativo e professionale – i maoresi residenti a La Réunion attraverso l'attuazione di partenariati interdipartimentali.

Secondo uno dei miei interlocutori, che ha seguito da vicino il processo di istituzionalizzazione della DMR e di cui preservo l'anonimato, la Corte dei Conti di Mayotte

---

<sup>400</sup> *Rougail*, *achard* e altre pietanze, per esempio le *samousa* (*samboussa* in shimaore) sono cibi di origine indiana diffusi in tutte le aree insulari dell'Oceano Indiano sud-occidentale.

giudicava eccessivi i costi di gestione della *Maison*, circa 300.000 euro all'anno secondo la fonte: un costo che si sarebbe potuto abbattere trasformando l'associazione in un'antenna del neonato Dipartimento. Allo stesso tempo, la firma degli "Accordi KATIBA" (2000) e la pubblicazione della legge n° 2001-616 (11 luglio 2001) relativa alla progressiva applicazione del diritto comune accelerarono il riassetto strutturale: la *Maison de Mayotte* sarebbe dovuta diventare una piattaforma amministrativa e soprattutto un partner istituzionale credibile e affidabile agli occhi delle altre autorità territoriali.

Nonostante la transizione della *Maison de Mayotte* abbia avuto inizio nel 2006 – quando la struttura fu ribattezzata ufficialmente *Délégation* – le sue attività rimasero pressoché invariate almeno fino al 2011. Fu solo all'indomani della dipartimentalizzazione che il Consiglio dipartimentale di Mayotte predispose un piano di riordino della *Maison*, che prevedeva in primo luogo la messa in sicurezza della struttura, intendendo con questo non soltanto la ristrutturazione dei locali ma la sospensione immediata di tutte le attività culturali, e in particolare dei riti mortuari.

In effetti, per oltre un decennio, un locale posto sul retro della *Maison* ha accolto quotidianamente le salme dei maoresi (e dei comoriani) deceduti a La Réunion, accompagnati dalla comunità e soprattutto dalle preghiere delle donne che, per tradizione, vegliano sul corpo fino all'inumazione o al rimpatrio. Le abluzioni mortuarie e la veglia costituiscono due momenti rituali cruciali per garantire un buon trapasso del defunto, oltre a rinsaldare la coesione sociale del gruppo. A Mayotte, il lavaggio della salma (*toilette funebre*) e la veglia sono svolte tradizionalmente all'interno delle abitazioni, come mi ha spiegato Said:

Paola : Et à Mayotte vous faites comment pour le bain mortuaire ? C'est toujours à la mosquée ou à la maison ?

Said : Pour le moment c'est à la maison. Mais l'État cherche des solutions pour le faire à la mosquée, parce que bon... Maintenant les gens construisent des belles maisons, des chambres et des salons et on ne peut pas faire des toilettes mortuaires. Dans deux ou trois ans seront seulement à la mosquée, mais pour le moment c'est chacun à sa maison (Saint-Denis, aprile 2019).

Con il passare del tempo, l'attività mortuaria presso la *Maison* e ciò che ne seguiva – per esempio la circolazione di defunti provenienti da tutta l'isola a bordo di mezzi non idonei, correndo forti rischi dal punto di vista igienico-sanitario<sup>401</sup> – finirono al centro di un clamoroso scandalo mediatico, scatenato dalla pubblicazione di un articolo/denuncia sul giornale *France Mayotte* (18 aprile 2013), che contribuì fortemente ad alimentare la stigmatizzazione nei confronti di una comunità già di per sé marginalizzata.

---

<sup>401</sup> Stando ad alcuni testimoni dell'epoca, la maggior parte delle pompe funebri sul territorio riunionese si rifiutava di trasportare le salme di maoresi e comoriani per evitare di incorrere in sanzioni, essendo la camera mortuaria formalmente "clandestina".

Queste attività, svolte presso la *Maison*, erano già da tempo poco tollerate dal vicinato e soprattutto dal Prefetto di La Réunion, ma – in assenza di soluzioni alternative – anche le autorità riunionesi furono obbligate a chiudere un occhio: le cose cambiarono però improvvisamente a seguito di un'ispezione dell'*Agence Régionale de Santé* (ARS) che appurò l'insalubrità del locale, pronunciandosi a favore della sua chiusura.

In un primo momento, preoccupati delle reazioni che la chiusura della camera mortuaria avrebbe generato all'interno della comunità, i funzionari della DMR – in accordo con il Consiglio dipartimentale di Mayotte e il Prefetto di La Réunion – preferirono mentire alla popolazione, affermando che la struttura sarebbe stata chiusa solo temporaneamente per procedere ai lavori di messa a norma<sup>402</sup>. Le tensioni esplosero però tra gli stessi funzionari della nuova *Délégation*: da un lato gli storici pionieri dell'associazionismo maorese a La Réunion che – sconvolti da una metamorfosi così radicale e perentoria – si schierarono dalla parte della popolazione che rifiutava tale trasfigurazione vissuta in termini di reale “usurpazione”; dall'altro, i nuovi funzionari giunti nel 2011, i quali sapevano che la non applicazione delle decisioni dipartimentali avrebbe messo a repentaglio la loro missione e quindi la loro posizione istituzionale.

Seppur interdetti per questioni igienico-sanitarie e di sicurezza, i riti mortuari clandestini – potente fattore di identificazione e di sostegno comunitario – risultano particolarmente difficili da estirpare, soprattutto in una comunità fortemente marginalizzata come quella maorese a La Réunion. In effetti, nonostante il divieto ufficiale e gli sforzi dei funzionari volti a far confluire il flusso di defunti verso le moschee gestite dai comoriani (Lataniers e Sainte-Clotilde) – tra 2011 e 2014 – ancora numerosi cadaveri transitarono dalla DMR<sup>403</sup>. Le alternative offerte alla comunità non rispondevano infatti alle loro necessità: se da un lato il protocollo sanitario vigente degli ospedali non consentiva loro una reale veglia né le abluzioni tradizionali, dall'altro le relazioni piuttosto tese con la comunità comoriana e le divergenze culturali con il resto della comunità musulmana a La Réunion (*zarabes*, *karanes*, comoriani) non agevolarono tale transizione (v. § 7.3).

Asma: À l'époque quand il y avait un décès tu ne pouvais pas rentrer dans cette maison, c'était rempli de monde, r-e-m-p-l-i d-e m-o-n-d-e, et quand les femmes venaient parce qu'il y a une lecture à faire quand il y a un décès, elles se retrouvent delà pendant des heures à lire, et ça c'est quelque chose de grand dans la communauté. Mais aujourd'hui à la Mosquée on ne fait pas ça. Tu portes ton

---

<sup>402</sup> « Maison de Mayotte : les rites funéraires autorisés dans six mois après des travaux », *Imaz Press*, 28/06/2013. <https://reunion.orange.fr/actu/reunion/maison-de-mayotte-les-rites-funeraires-autorises-dans-six-mois-apres.html>

<sup>403</sup> Questo avveniva anche quando gli uffici della Delegazione erano aperti al pubblico: uno dei funzionari mi raccontò che un giorno due studentesse maoresi – giunte alla Delegazione alla ricerca di uno stage – rimasero così scioccate dalla vista del feretro e del corteo funebre nel cortile che giurarono di non ritornarvi mai più...

mort, tu laves, tu fais les ablutions mortuaires, mais il n'y a plus ce côté de lecture pour le décès (Saint-Denis, aprile 2019).

Nel 2014, i lavori per il rinnovo dei locali della DMR non erano ancora stati avviati e la comunità maorese cominciò a rendersi conto che la camera mortuaria della *Maison* non avrebbe riaperto mai più: intuizione confermata dall'ordinanza del Prefetto che nello stesso anno ne sancì la chiusura definitiva. Quella che fu la loro casa per almeno quindici anni – affollata da mattina a sera – semplicemente non lo era più e non lo sarebbe più stata. Sentendosi vittime di un raggio, la collera dei maoresi non tardò a manifestarsi.

Said: La population était en colère dès qu'on a fermé la salle mortuaire là. Ici la population désormais se sentait chez eux.

Asma: On a ouvert l'association Maison de Mayotte pour deux choses : pour les décès et pour l'accompagnement des lycéens et leur soutien. Pour ces deux choses. Donc pour le fait qu'on a supprimé cette partie culturelle, eux se sont dit « mais on rêve ? mais on est où là ? ». Ils ne comprenaient pas qu'on est devenu une administration et dans une administration on ne fait pas ce genre de choses. Pour eux... ils ne comprenaient pas.

La camera mortuaria “clandestina” chiuse definitivamente le sue porte nel 2015, anno in cui avvenne la revisione dell'organigramma e delle attività della *Délégation*, sulla base degli obiettivi del programma 2015-2021. Il locale dedicato a tali pratiche rituali è stato trasformato nel 2017 – in occasione dei lavori di ristrutturazione<sup>404</sup> – in toilette riservata agli utenti della *Délégation*.

Sbarrato l'ingresso alla camera e iniziati i lavori, la comunità maorese fu obbligata a rivolgersi alla moschea dei Lataniers o a quella di Sainte-Clotilde per l'esecuzione dei riti mortuari: queste moschee, gestite dai comoriani per conto degli *zarabes*, erano infatti le sole a consentire l'esecuzione di pratiche mortuarie tradizionali, non condivise – anzi duramente disapprovate se non vietate – dagli *zarabes*.

Said: Les *zindiens* [*zarabes*, ndr] ne font pas comme ça. Il y a beaucoup de différences entre les *zindiens* et les mahorais/comoriens. Mahorais et comoriens c'est presque la même chose en matière de service mortuaire. Parce que les *zindiens* ... s'il y avait un mort comme ça, les femmes passent, lisent quelques mots et après elles vont. Mais les mahorais et comoriens restent là jusqu'à quand le mort va partir au cimetière. Les arabes, les *zindiens*-là, si le mort est delà, les femmes passent là, disent quelques mots et puis ça va. Elles ne restent pas là. Mais les mahorais et comoriens restent même toute la journée.

Asma: Elles [les femmes mahoraises, ndr] ne peuvent pas partir si le corps n'est pas parti. Donc, on fait la lecture et après on emmène le corps au cimetière pour

---

<sup>404</sup> Ristrutturazione costata 398.000 euro. Fonte sito ufficiale del Dipartimento di Mayotte ([www.cg976.fr](http://www.cg976.fr)).

l'enterrer. Mais on ne peut pas partir dès que le corps est encore là (Saint-Denis, aprile 2019).

Alla moschea dei Lataniers però i maoresi affermavano di non sentirsi a proprio agio (v. § 7.3): è per tali ragioni che, malgrado le resistenze iniziali, la comunità maorese decise di trasferire ufficialmente il “servizio mortuario” presso l’antica moschea di Sainte-Clotilde (**Immagine 32**).

**Immagine 32:** *La moschea di Saint-Clotilde prima della ristrutturazione*



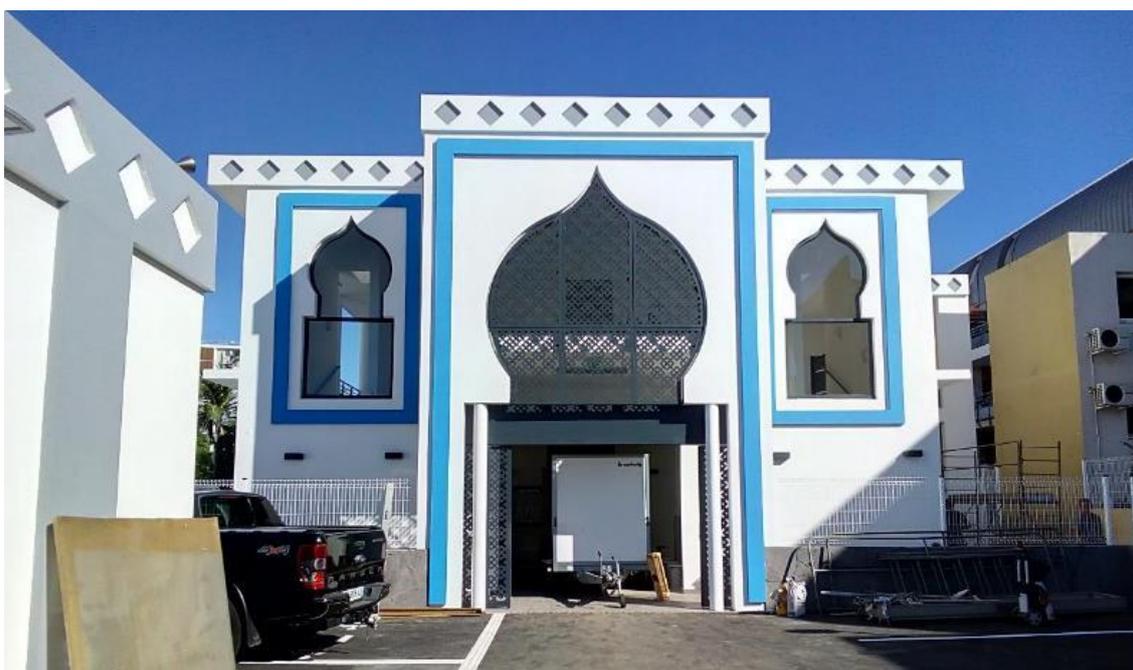
Questa vetusta ed esigua moschea *zarabes* richiedeva importanti lavori di ristrutturazione e di messa a norma, i quali furono autofinanziati dalla comunità maorese e da una parte della comunità comoriana (**Immagine 33**).

**Immagine 33:** *Il progetto della nuova moschea di Sainte-Clotilde*



La nuova moschea di Sainte-Clotilde (*Masjid Qouwatoul Islam*) (**Immagine 34**) – inaugurata nell’aprile 2019 – risponde a tutte le esigenze culturali delle comunità originarie delle “Isole della Luna” (Comore), pur restando di “proprietà” *Zarabes*. Oltre alle due grandi sale di preghiera poste al piano terra e al primo piano della struttura principale, all’ingresso è stata costruita un’ulteriore struttura, più piccola, composta di due stanze: una sala destinata ad accogliere le donne (e quindi la veglia funebre, oltre alle preghiere tradizionali) e una camera mortuaria debitamente attrezzata, dove praticare la toilette mortuaria.

**Immagine 34:** I lavori in corso presso la nuova moschea di Sainte-Clotilde



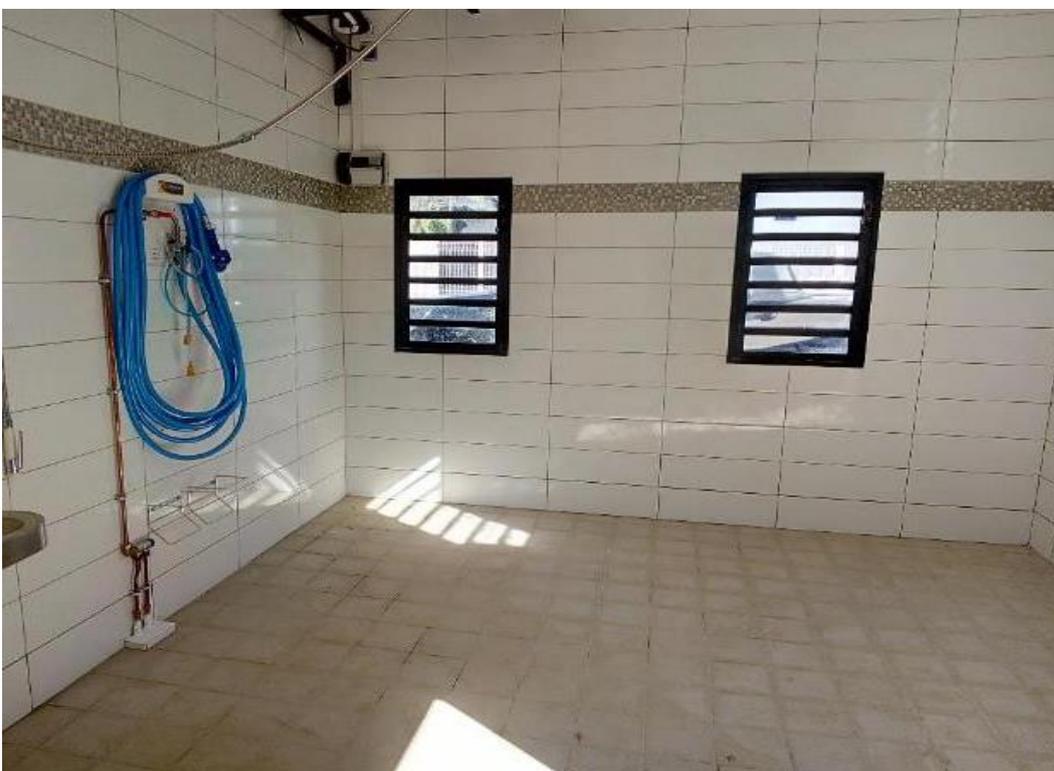
Ho visitato la moschea di Sainte-Clotilde, a poche settimane dalla sua inaugurazione, per favore di Jacob (vicepresidente della moschea sciafeita di Le Port) dopo aver debitamente ricevuto il benestare da parte del sovrintendente – un anziano *fundi* comoriano – volto noto della comunità di Saint-Denis. Giunti alla moschea, il *fundi* ci accolse, Jacob fece le presentazioni e io spiegai i motivi della nostra visita, senza lasciar trasparire alcun morboso interesse nei confronti della camera mortuaria: gli dissi che mi stavo occupando di una ricerca sulle associazioni e sulle pratiche comunitarie maoresi a La Réunion e che mi sarebbe piaciuto visitare la nuova moschea, nata proprio grazie alla solidarietà dei maoresi e dei comoriani. Trovandoci in prossimità della prima struttura, il *fundi* aprì la visita mostrandomi dapprima l’accogliente sala riservata alle donne in corso di allestimento (**Immagine 35**). Entrammo poi nella moschea, dove gli operai stavano ultimando i lavori: intanto una canzone del gruppo pop statunitense *Maroon 5* diffusa dagli altoparlanti ad alto volume accompagnava il nostro giro. Stranito da tale accostamento, Jacob chiese al *fundi* se era normale che questa musica venisse diffusa, per giunta ad alto volume, in

una moschea e il *fundi* rispose che si trattava di un favore concesso agli operai fino al termine dei lavori di ristrutturazione.



**Immagine 35 (a sinistra):** *Allestimento in corso nella sala riservata alle donne*

**Immagine 36:** *La nuova camera mortuaria presso la moschea di Sainte-Clotilde*



Infine visitammo la camera mortuaria (**Immagine 36**) attigua alla sala delle donne. Qui il *fundi* ci tenne molto a sottolineare che tutto è a norma di legge e che sono state adottate le migliori attrezzature, come a voler dire che rispetto alla camera mortuaria della *Maison* sono stati fatti enormi passi avanti. Insistette così tanto nella spiegazione che Jacob si sentì di rassicurarlo “Chef, Paola n’est pas ici pour une inspection sanitaire !”. Questa scena mi fece capire quanto la cicatrice lasciata dalle infamità circolate a proposito della camera mortuaria alla *Maison* sia profonda e faticosi a risanarsi.

Il “caso della camera mortuaria” mostra in sintesi come l’evoluzione dipartimentale di Mayotte abbia prodotto una reazione a catena con importanti ripercussioni anche a distanza, tra i nativi in mobilità a La Réunion. Se da un lato, l’istituzionalizzazione della *Maison de Mayotte* rispecchia una volontà di apertura alla cooperazione regionale del Dipartimento di Mayotte, finalizzata all’inserzione sociale, economica e, più in generale, al benessere dei concittadini residenti sull’“isola sorella”; dall’altro, questa trasformazione ha contribuito a mettere fine a una maniera di “essere maoresi” a La Réunion, imponendo una risignificazione di un luogo nato per altre necessità, cosa che ha rappresentato una privazione importante per una comunità che si confronta con una forte esclusione sociale.

L’istituzionalizzazione della *Maison de Mayotte* ha quindi accompagnato – “a distanza” – la lenta trasformazione della Collettività di Mayotte in Dipartimento, a cui ha corrisposto una metamorfosi socio-culturale dei nativi in mobilità a La Réunion. Sebbene le attività della *Délégation* abbiano mantenuto una forte continuità con il settore associativo (valorizzazione della cultura maorese; accompagnamento e sostegno degli studenti, dei nuovi arrivati e delle famiglie in difficoltà; messa a disposizione dei locali per eventi e cerimonie, ecc.) tutto quello che la *Maison* ha simbolizzato dal punto di vista culturale e soprattutto culturale appartiene al passato. La chiusura della camera mortuaria della *Maison de Mayotte* ha inoltre obbligato la comunità a negoziazioni inedite con la più ampia comunità comoriana, pressoché impossibili da osservare sull’isola di Mayotte dove le tensioni tra le due parti sono decisamente più accese e le divisioni ancor più marcate.

## Capitolo 9

### LA RÉUSSITE: IL FILO ROSSO DELLA MOBILITÀ

Ogni traiettoria di mobilità è unica come i suoi protagonisti, esiste però un filo rosso che consente di tenere assieme queste narrazioni: il concetto di *réussite* (“riuscita, ottenimento del risultato sperato, successo”), motore non solo della mobilità maorese ma anche dell’associazionismo. Tutte le associazioni maoresi a La Réunion infatti si pongono come primo obiettivo quello di sostenere i progetti di mobilità dei loro concittadini i quali possono rimandare a differenti forme di “riuscita”: la costruzione di una casa per sé o per le figlie a Mayotte; il conseguimento del diploma scolastico o universitario per gli studenti; l’accesso a un impiego a seguito di una formazione professionale; la crescita dei margini di utile per chi si è lanciato in avventure imprenditoriali; l’inserzione politica/amministrativa per chi torna a Mayotte con un bagaglio di competenze; e infine un certo riconoscimento, in termini di popolarità e di rispetto, per coloro che hanno intrapreso una carriera religiosa. Questi tipi di *réussite* assumono un peso differente a seconda degli attori, dei contesti e delle epoche: nella società maorese, come vedremo, il successo economico non rappresenta una meta in sé, ben più importante è l’uso sociale del denaro guadagnato.

Al momento attuale – in piena transizione socio-economica – questi modelli di *réussite* si trovano spesso in competizione se non in conflitto tra loro. A Mayotte, il concetto di riuscita non assume infatti lo stesso valore (economico-professionale) che riveste nelle società occidentali, ma viene piuttosto inteso in modo strumentale, quale mezzo utile alla riproduzione sociale: nella società maorese, infatti la comunità ha la precedenza sull’individuo, secondo una concezione olistica per cui al benessere della comunità corrisponderebbe quello dell’individuo e viceversa. Questa visione relazionale si fonda su dei meccanismi di solidarietà che consentono anche agli individui meno abbienti di essere integrati pienamente al tessuto comunitario; al tempo stesso, tali meccanismi consentono il mantenimento di chiare e nette gerarchie sociali su tutto il territorio. A tale quadro occorre aggiungere l’influenza di forze esterne che modificano incessantemente tali assetti: il personalismo – il culto edonistico occidentale – fa capolino in una società, come detto, regolata da codici di comportamento derivanti dall’educazione islamica e da forti vincoli di reciprocità comunitaria, addirittura con ramificazioni sovrainsulari.

Allora, quali sono gli esiti che scaturiscono dall’incontro tra differenti visioni della “riuscita”? In che modo i valori tradizionali, che reggono il funzionamento della società maorese, influenzano e sono a loro a volta influenzati dalla francesizzazione e della crescente monetizzazione degli scambi?

## 9.1 UN CONCETTO POLISEMICO

Generalmente, tra le famiglie maoresi, la partenza di un figlio è vissuta come una perdita dolorosa, un azzardo ma, allo stesso tempo, come un investimento volto a garantire un avvenire migliore per il giovane e, non di rado, per l'intero nucleo familiare.

Djamael : Il y a quelques années, venir à Mayotte avec un diplôme c'était vraiment la panacée.

À l'époque, quand tu quittais le foyer, tu voyais la situation dans laquelle tes parents évoluaient, et ça... ça te marquais. C'était un catalyseur, parce que tu disais « je dois rentrer pour aider mes parents ».

Avant tout il y avait une obligation de réussir, parce que lorsque tes parents t'accompagnaient à l'aéroport te disaient « nous on t'attend... », « on compte sur toi ! »

Avant il y avait un objectif concret, tu vas, tu prends le diplôme, tu as un travail et tu vas nous sortir de la misère. Mais une fois que tu as quitté cette situation-là, que tu es dans une société de consommation il n'y a plus des impératifs de survie. Aujourd'hui, il n'y a plus cette envie de partir pour retourner et changer les choses (Saint-Denis, gennaio 2019).

Il processo di allineamento strutturale (riduzione del divario centro/periferia) avviato a Mayotte a partire dai primi anni Duemila – seppur lentamente – sembra aver contribuito a operare un cambio di paradigma: se in passato, la mobilità di un figlio rappresentava la sola opportunità di riscatto dalla precarietà per tutta la famiglia, oggi tale dimensione comincia a venire meno. Le testimonianze che seguono mostrano come tale metamorfosi abbia inciso a sua volta sulle rappresentazioni collettive della “riuscita sociale”. La trasformazione delle ragioni e dell'immaginario locale attorno alla mobilità emerge con chiarezza, per esempio, dalle parole di Madi e Djamael, rappresentanti di quella generazione di giovani adulti cresciuti *fikira mbili* (“nel mezzo”)<sup>405</sup>, oscillando costantemente “tra i due poli” (tradizione e modernità).

Madi : Aujourd'hui en fait tu pars, mais tu te dis : « Si je vais réussir c'est pour moi parce que ma famille n'attend plus rien de moi ». [...] Avant lorsqu'une personne d'une famille partait ça entraîné une désorganisation en fait, des disfonctionnements dans la famille parce que chaque personne avait un rôle. Ce qui n'est pas le cas aujourd'hui, quelqu'un part et tout le monde s'en foute. Aujourd'hui on a envie de réussir pour montrer à la société que j'ai réussie, avant on avait envie de réussir pour la famille (Saint-Denis, gennaio 2019).

Un tempo, il giovane che partiva lo faceva perché era determinato ad aiutare la famiglia, a rendere la vita dei suoi cari più confortevole (ristrutturare casa, creare allacciamenti di acqua e gas, servizi igienici, acquistare un'automobile, ecc.): la miseria infatti marcava l'animo dei giovani e come un “catalizzatore” ne determinava la condotta. Si partiva con l'obiettivo di conseguire un titolo di studio, ampliare le proprie competenze e poi tornare a “cambiare le cose”,

---

<sup>405</sup> *Mbili* “due”; *fikira* “pensiero, idea, immaginazione” in shimaore.

ovvero affrancare sé e i propri cari dalle condizioni di estrema indigenza. Oggi, complice il complessivo miglioramento delle condizioni di vita, chi parte sembra non costituire più l'“eroe di casa” come un tempo.

Madi : Chez nous, là-bas, il y a tout. C'est-à-dire, c'est l'Europe qu'est venue chez nous.

Mayotte est française aujourd'hui et beaucoup des choses ont évoluées, sur tous les plans, les difficultés qui existaient il y a quelques années et que nos anciens, nos grands-frères et sœurs ont connus, ne sont pas les mêmes aujourd'hui. Je disais qu'il y a quelques années mes grands-frères ils ont connu ça, lorsqu'ils sortaient de l'école, ils allaient manger à la campagne, là où les parents étaient pour cultiver. Ils leurs disaient « vous faites à manger ici, lorsque vous terminez vous venez ici » [...]. Aujourd'hui tu arrives et c'est dans la cuisine...

Djamael : Oui, c'est déjà cuit !

Madi : Moi je me souviens encore quand on sortait de l'école coranique tout suite il fallait partir à la campagne parce que mon père il était déjà parti là-bas et il n'a pas réussi à tout ramener. Et on disait à mes sœurs : « Si vous ne vous occupé pas des bananes on ne mangera pas ! ». Donc, pendant que nous partaient chercher les fagots [fascine di legni, ndr] elles étaient en train d'éplucher les bananes, manioc, etc. chacun avait son rôle à jouer (Saint-Denis, gennaio 2019).

Come afferma Madi, una volta partire voleva dire sconvolgere l'organizzazione dell'intero nucleo familiare: ciascun componente possedeva ruoli e responsabilità ben precise e l'assenza di un solo membro rendeva automaticamente più faticosa la vita degli altri.

Esiste un detto a Mayotte che recita « Avant de se marier, il faut d'abord avoir marié sa mère »: un figlio responsabile sarà con tutta probabilità un marito e un padre responsabile, pertanto i bambini sono chiamati fin dalla più tenera età a partecipare alle attività domestiche, occuparsi dei fratelli piccoli, badare al campo e al bestiame (Barthès 2003), ma le trasformazioni poste in essere dalla dipartimentalizzazione stanno progressivamente smontando tale ordine.

Madi : Ça a changé en fait le mode de vie que on avait à Mayotte, ça a changé complètement les codes de notre société. Aujourd'hui, ce qui se passe est que on évolue, et c'est tout à fait normal que on abandonne certaines choses mais on a l'impression que les bases même de notre société, celles qui font notre société [...] sont en train de disparaître petit à petit, c'est ça que fait qu'un jeune qui quitte Mayotte souvent, je prends l'exemple des jeunes filles, avant même d'être mariée tu as déjà un logement car le père l'a construit [...]. Avant te disaient : « Vas-tu faire des études et reviens à construire (la maison) ». Donc ce n'est plus comme avant.

I motori della mobilità maorese non sono più gli stessi: se prima della dipartimentalizzazione la partenza di un figlio costituiva un investimento familiare – e non di rado, comunitario – oggi, complice la presenza di uno Stato “assistenzialista”, i progetti di mobilità giovanile seguono logiche e motivazioni decisamente più individualiste. Oggi le famiglie – soprattutto quelle meno abbienti, piuttosto escluse dalle dinamiche di ascensione sociale –

sembrano non aver più bisogno di un figlio diplomato per sopravvivere, in quanto garantiti dalla presenza del *sirkali* (“amministrazione statale”, v. § 10.1). Una delle prime conseguenze di questo cambio di paradigma è rappresentata dal fatto che attualmente la maggior parte dei giovani, attirati dalle nuove opportunità di circolazione a livello nazionale ed europeo, si trova a dover – prima ancora di ipotizzare un progetto di mobilità – convincere i propri genitori della loro volontà di proseguire gli studi.

Sinina : À Mayotte avoir le BAC c’est déjà un exploit ! (Saint-Denis, marzo 2019).

Le ragioni di tale riluttanza rimandano essenzialmente a due questioni. La prima ha a che fare con le ambiguità e le contraddizioni generate dall’applicazione del sistema scolastico occidentale a Mayotte. La scuola della Repubblica continua a essere percepita come un luogo deputato all’occidentalizzazione, alla cristianizzazione, alla deculturazione, utile per imparare a leggere e a scrivere nella lingua dominante, ma da cui occorre mantenere una certa distanza, soprattutto ideologica. Fino a pochi anni fa, non era raro che ai figli – una volta tornati a casa da scuola – venisse ordinato di dimenticare tutto quello che era stato loro insegnato, provocando nei minori un certo smarrimento e lo sviluppo di un sentimento ambivalente nei confronti dell’istruzione occidentale.

La scelta dell’ambito disciplinare rappresenta l’altra questione oggetto di dibattito. A detta di un gran numero di interlocutori incontrati a Mayotte e a La Réunion, sembra che per la maggior parte dei genitori maoresi l’unica carriera accademica consentita e caldamente incoraggiata sia quella che conduce alla facoltà di Giurisprudenza, una delle filiere che consentirebbe maggiori possibilità di riuscita professionale a livello locale. Così un certo numero di studenti ogni anno, seppur incuriositi da altre forme di sapere, si iscrive alla facoltà di Giurisprudenza per non entrare in conflitto con le aspirazioni nutrite dai propri genitori (e della più ampia cerchia sociale), secondo cui una laurea in “Diritto” consentirebbe al figlio una scalata assicurata verso il prestigio sociale. Questa “non scelta” però porta alcune conseguenze, prima fra tutte, un affaticamento cognitivo importante, causato essenzialmente dall’assenza di un reale interesse da parte dello studente, che conduce sovente al ritiro prematuro dall’università. Le parole di Abal, un collega di Tafara presso l’associazione *Émanciper Mayotte*, possono aiutare a comprendere meglio tale condizione che accomuna centinaia di studenti ogni anno:

Abal : Le décrochage scolaire aussi passe surtout pour ça, parce qu’aujourd’hui, la plupart des parents veulent que leur enfant fasse du “Droit”, alors que les enfants n’ont pas envie de faire ça. Parce que dans l’échelle sociale de Mayotte, pour eux, si tu as réussi en droit tu peux faire l’avocat, et ça c’est bien ! C’est une vision qu’ils ont de l’ascenseur sociale, ils veulent que leurs enfants soient des cadres mais seulement en droit (Passamainty, aprile 2019).

Questa visione maorese dell'ascensore sociale, come la chiama Abal, lascia emergere un ulteriore aspetto della *réussite* a Mayotte: il primato dell'impiego nel settore pubblico. La pubblica amministrazione rappresenta infatti il principale motore economico dell'isola, che assorbe – indotto compreso – circa il 70% dei salariati e produce da solo il 50% del PIL del Dipartimento, una cifra tre volte superiore alla media nazionale (18%) (Cherchem 2019).

Tafara : En fait il y a toute une génération de jeunes mahorais qui se sont sacrifiés dans ce derniers 30 années, [...] ce n'est que du droit ou économie et administration sociale. Même s'ils ne savaient pas qu'est-ce que c'est.

Pour bien réussir à Mayotte, une obligation c'est de travailler dans le public, si tu as fait du droit ou économie sociale, tu passes ton concours, tu rentres en cadre A, B, ou C, mais c'est surtout C et B, parce que A est compliqué ici à Mayotte. Malheureusement à Mayotte le 70% des salariés sont tous dépendants publiques (Passamainty, aprile 2019).

Per le figlie femmine questo discorso si intreccia ad altri aspetti particolarmente vincolanti: sebbene le studentesse siano sempre più numerose – come attestato dai tassi di femminilizzazione registrati presso il CUFM Mayotte – queste sono obbligate a confrontarsi con una forte pressione sociale volta a incanalare le aspettative professionali delle giovani verso quella che ancora oggi viene presentata come la carriera per eccellenza di ogni donna: quella di moglie e di madre. Sposarsi e avere dei figli resta infatti un imperativo a cui non è possibile sottrarsi, pena l'esclusione sociale:

« Être sexuellement active et non mariée, peu importe l'âge, perturbe l'ordre social » (Ahmed 2020).

Quello che preme sottolineare qui è che l'imperativo del matrimonio in giovane età spinge ogni anno un altissimo numero di studentesse maoresi ad abbandonare gli studi: una figlia femmina infatti viene tendenzialmente più sollecitata ad assumere il ruolo della donna di casa – in particolar modo alla morte della madre – che a emanciparsi attraverso l'istruzione (occidentale) e una carriera che può facilmente diventare motivo di invidie e dissapori coniugali e familiari.

Il caso di Sinina costituisce una felice eccezione che però conferma la regola. Quando ho conosciuto Sinina (una delle rappresentanti della “generazione cerniera” a La Réunion) era fidanzata da poco meno di due anni con uno *zoreil*, con cui conviveva, sebbene non ufficialmente (spesso tornava a dormire a casa – “per educazione” – dice lei). Sinina mi raccontò delle peripezie affrontate qualche anno prima dalla sorella maggiore per sposarsi “entro e non oltre” i venticinque anni e le chiesi se anche lei – ormai ventiquattrenne – non avvertisse l'incombere di tale “scadenza”:

Sinina : Je sens cela tout le temps...

Paola : Ta sœur s'est mariée à 25 ans, n'est-ce pas ?

Sinina : Oui, mais 25 ans pour eux c'est beaucoup ! C'est inconcevable. Même quand je suis partie à Mayotte ils me disaient « Ta sœur n'est pas encore mariée, mais qu'est-ce qu'elle attend !? ». [...]

Ils te parlent comme si tu es en train de pourrir... (Saint-Denis, marzo 2019).

Nel mese di giugno 2020 – a pochi mesi dal compimento dei suoi venticinque anni e appena conseguita la laurea specialistica in “Matematica e Statistica” – Sinina mi scrisse un messaggio per informarmi di essersi sposata a La Réunion con il suo compagno *zoreil*. È interessante notare che, sebbene l'unione sia stata celebrata con rito civile, Sinina abbia tentato una sintesi tra le diverse influenze culturali indossando un abito bianco e dei gioielli discreti ma brillanti – seguendo un canone tipicamente occidentale – a cui aggiunse però un “tocco maorese”: i suoi capelli erano infatti adornati di profumatissime coccarde di fiori di ylang-ylang; così il marito, onorato con una tipica collana di fiori.

Nello stesso periodo è stato celebrato anche un altro matrimonio, quello fra la ventiduenne Naila (iscritta al primo anno di Master in Geografia) e il suo compagno riunionese, di qualche anno più grande. Da notare come, in questo caso, pur unendosi anch'essi tramite rito civile, la sposa abbia optato per una tenuta decisamente più tradizionale (*sari* di ispirazione indiana, gioielli in oro, spille floreali e diadema), una scelta che potrebbe derivare da una serie di fattori quali: installazione recente sul territorio riunionese (dal 2016) rispetto a Sinina (dal 2004); lontananza dalla famiglia di origine (a causa della pandemia nessun familiare ha potuto presenziare al rito, mentre buona parte della famiglia di Sinina vive a La Réunion da decenni); marito riunionese (e non *zoreil* come Sinina) che ha vissuto diversi anni a Mayotte, forse più comprensivo rispetto alle specificità culturali della moglie, ma queste non sono che ipotesi da confermare. Quello che lasciano emergere però questi esempi è che, anche in mobilità, la forte pressione esercitata dall'imperativo del matrimonio in giovane età tende a non diminuire.

Al di là delle filiere di diritto e di economia, utili ad accedere a impieghi nella pubblica amministrazione, l'unica carriera tollerata e rispettabile agli occhi di una buona parte di genitori resta quella religiosa<sup>406</sup>: sono infatti numerosi i giovani che scelgono di dedicarsi a studi di teologia islamica presso le università dell'Africa dell'Est, del Sud Africa, del Marocco, del Pakistan e soprattutto dell'Arabia Saudita (Gedda e Medina)<sup>407</sup>. La riuscita in questo caso consiste nel tornare a casa con un diploma in studi islamici che consente all'individuo – uomo o donna – di prendersi carico dell'educazione religiosa dei minori assumendo la direzione di una *madrassa*, un ruolo di grande prestigio sociale.

---

<sup>406</sup> Mostrano invece una visione certamente emancipata da tale immagine “tradizionale” dello studio e della riuscita professionale quei genitori che hanno vissuto in prima persona le difficoltà della mobilità e i drammi di una vita accademica non confacente alle proprie aspettative.

<sup>407</sup> Per approfondimenti v. Ahmed 1999, 2002, 2016.

Al contrario del maestro della scuola coranica (*fundi wa shioni*), che non ha bisogno di un diploma per essere riconosciuto e stimato dalla comunità di cui fa parte, l'insegnante diplomato (*ustad* dall'arabo "professore, stimato maestro") non ha quasi bisogno della legittimazione comunitaria, ma autoproclama la propria posizione forte del possesso di un titolo di studio che ne certifica le competenze. Nella *madrasa*, l'insegnamento del Corano viene affinato, o per meglio dire, viene depurato dalle corruzioni locali (sincretismi) per affermare tale interpretazione come la "Verità", una verità però esogena, appresa nelle prestigiose scuole arabe. A differenza dell'*ustad* – che si autodefinisce detentore del "vero" Islam – il *fundi wa shioni* pratica una sorta di catechismo coranico, volto a fornire un'educazione religiosa e civica ai bambini, stimolandoli alla riflessione e alla vita comunitaria, senza indicare loro alcuna verità ideologica assoluta.

Oltre agli *ustad*, nuovi *savants*, caratterizzati da una visione più rigorista dell'Islam e una particolare avversione nei confronti dei sincretismi religiosi, dell'ecumenismo e dello stile di vita occidentale, stanno progressivamente guadagnando terreno, soprattutto tra le fasce meno istruite della popolazione, facili prede di pericolosi addottrinamenti: a questi viene infatti fatto credere di non essere mai stati dei buoni musulmani perché privi della "Verità", una retorica che consente a queste personalità religiose di assumere il ruolo di veri e propri agenti di redenzione. La popolazione maorese si trova così sempre più divisa tra chi affida la propria redenzione ai *savants*, trasformandosi spesso in *djaula* (musulmani integralisti, salafiti), individui e famiglie che vedono nel rigore religioso l'unica via di salvezza dalla dannazione nell'aldilà e nell'aldiquà (essendo tale stato di dannazione strettamente connesso alla presenza francese); e quelli che invece continuano a guardare con sospetto chiunque tenti di affermarsi alimentando – per proprio tornaconto<sup>408</sup> – non il consenso ma le divisioni, a scapito delle gerarchie e solidarietà tradizionali.

A Mayotte, gli individui e le famiglie particolarmente religiose sono chiamate *Djaula*, termine con cui vengono comunemente indicati i musulmani integralisti afferenti all'associazione religiosa internazionale *Tablighi Jamaat* (dall'hindi "società dei predicatori"), attualmente presente in oltre 150 paesi nel mondo. La *Tablighi Jamaat* nacque in India nel 1926 quale movimento missionario di risveglio islamico volto alla purificazione dagli effetti nefasti della secolarizzazione, la quale aveva contribuito al declino del potere politico musulmano in alcune regioni del subcontinente. I *djaula* praticano un islam più rigoroso, decisamente distante dall'Islam tollerante e sincretico storicamente osservato a Mayotte, che tende invece a riconoscere, rispettare e integrare – dove possibile – credenze e pratiche tradizionali (afro-malgasce) e moderne (nuove estetiche globali). Gli esponenti di questo movimento costituiscono

---

<sup>408</sup> Sembra che un certo numero di questi letterati tenda ad affermarsi non solo inaugurando una *madrasa* ma arrivando persino a finanziare personalmente la costruzione di una o più moschee, trasformando così il progetto comunitario per eccellenza in un investimento individuale e strumentale, per non dire politico.

degli osservati speciali a Mayotte<sup>409</sup>, in quanto spesso accusati di favorire la propaganda estremista e la radicalizzazione di giovani leve (Lambek 2018: 263). Percorrendo le strade principali dell'isola, non è raro infatti imbattersi in cartelloni che pubblicizzano dei veri e propri “tour dell'isola” – completi di date e luoghi – promossi da personalità religiose carismatiche, i quali invitano la popolazione a partecipare alle assemblee (*majilis*) da loro organizzate, con l'obiettivo di guadagnare nuovi proseliti. Questi eventi fanno breccia nella popolazione non soltanto a causa della spiccata capacità di assorbimento di elementi esogeni mostrata storicamente dalla società maorese, ma soprattutto perché fanno leva sul timore per il giudizio di Dio.

Sebbene tali movimenti godano di una crescente popolarità, non sono mancate le dure condanne e le reazioni – anche molto violente – da quella parte di popolazione che vede nei *djaula* una minaccia per la cultura maorese e l'equilibrio sociale; fra le altre cose, l'Islam integralista da loro predicato mette fortemente in discussione il ruolo della donna, centrale nell'organizzazione sociale maorese. Secondo alcuni dei miei interlocutori, solo alcuni villaggi all'estremo nord e all'estremo sud di Mayotte mostrano ancora una marcata resistenza a tali movimenti.

Questa recente evoluzione può essere analizzata e comparata in maniera sinottica con altri tipi di *renouveaux* religiosi e identitari che interessano l'oltremare, per esempio il “risveglio *tamoul*” a La Réunion (v. § 3.2.2). In entrambi i casi, sembra che la repentina metamorfosi istituzionale abbia minato la capacità di interpretare in maniera riflessiva il cambiamento, il che può facilmente portare a derive in termini di eccesso (rigorismo religioso) o di difetto (rottura dei meccanismi di trasmissione intergenerazionale e conseguente perdita dei valori tradizionali, sintetizzabile nei termini di “lassismo culturale”). Questi movimenti sfruttano l'onda del malcontento sociale ed economico cercando di offrire delle soluzioni all'incalzante individualismo che si manifesta da un lato attraverso l'installazione di logiche occidentali ritenute devianti e dall'altro dalla generale disaffezione nei confronti della politica, esageratamente frammentata (Abdou N'Tro 2011). Gli esponenti *djaula* tentano così di guadagnarsi uno spazio “politico” cercando di rispondere in maniera alternativa a quella nostalgia per le grandi personalità carismatiche del passato (i padri della dipartimentalizzazione) mostrata dalla popolazione.

Tornando al filo rosso della mobilità – il successo sociale – sembra che sia la riuscita accademica sia quella religiosa tendano poi a confluire nella politica, sebbene il movimento *Tablighi Jamaat* neghi storicamente qualsiasi affiliazione di questo tipo. La maggior parte di questi nuovi *savants* ritiene il rapporto tra politica e religione inconciliabile: far parte della Repubblica vuol dire essere già lontani dalla religione islamica. Ma presentarsi come un'alternativa a tale sistema significa comunque “fare politica” perché questa congregazione

---

<sup>409</sup> Alcune di queste figure rappresentano dei “*Fichés S*”, ovvero soggetti schedati in quanto ritenuti pericolosi per la “sicurezza dello Stato”, rappresentando potenziali o anziani jihadisti.

esercita ormai una certa influenza sulla comunità. Così lo zelo religioso si presenta sempre più come l'unica strada percorribile per un numero crescente di giovani non scolarizzati, che trovano nelle congregazioni una soluzione alla precarietà e all'inadeguatezza che fa da sfondo alle loro esistenze.

Al centro della partita tra saperi vi è il prestigio sociale (*sheo*), fonte di autorità e potere, ma anche di fiducia, rispetto e ammirazione. Con il termine *sheo* si indica generalmente una qualità morale che viene riconosciuta ad un individuo che, per mezzo dei suoi comportamenti e delle sue relazioni, occupa una posizione centrale (non più elevata!) all'interno della società (Blanchy-Daurel 1990: 32-126). L'acquisizione di *sheo* costituisce il fine ultimo di ogni attore sociale a Mayotte, esso prescinde dalla professione svolta e dalla capacità economica: si tratta infatti di un prestigio dal carattere relazionale, in quanto lo *sheo* guadagnato da un particolare individuo tende ad irradiarsi attraverso il gruppo familiare e viceversa<sup>410</sup>.

Le cerimonie comunitarie – tradizionali e religiose – sono le principali occasioni per rinsaldare i legami di solidarietà e reciprocità, rafforzare la propria appartenenza alla comunità e, soprattutto, guadagnare *sheo*. È per questo motivo che tali cerimonie sono interpretate come un “lavoro da svolgere” (*asa*, termine kibushi che indica il lavoro, la pratica, un affare da portare a termine) costi quel che costi (Lambek 2018: 31, 80). Sono momenti in cui l'individuo e la sua famiglia sono sottoposti alla valutazione e all'approvazione sociale. Appartenere a un lignaggio particolare, godere di una certa reputazione sul piano religioso, essere proprietario di un certo numero di terre, sono tutti elementi che contribuiscono ad accrescere lo *sheo*, ma questi aspetti acquisiscono un determinato valore solo ed esclusivamente a partire da una condizione: essere sposati secondo *ada na mila* (“costumi e tradizioni”), ovvero aver celebrato il *grand mariage* (*harusi* in shimaore, “matrimonio”), il quale cementifica l'unità sociale del villaggio (con irradiazioni sovralocali) attraverso un complesso sistema di scambi tra individui, lignaggi e associazioni (Blanchy 1996b).

Il prestigio di un individuo e della sua famiglia dipende in gran parte dalla celebrazione del suo matrimonio, più specificamente dall'essersi fatto carico della cerimonia collettiva a cui tutti sono invitati a partecipare. Un'occasione durante la quale la famiglia della sposa – che si occupa dei festeggiamenti (regola matrilocale) redistribuisce cibo e afferma, o meglio, riafferma il rango sociale.

Alla base di tali cerimonie c'è il sistema dello *shungu* o della reciprocità istituzionalizzata (Blanchy-Daurel 1990: 144). Il sistema dello *shungu* presenta quattro caratteristiche

---

<sup>410</sup> All'opposto dello *sheo* c'è l'*āibu*, il “disonore” che colpisce e marginalizza non soltanto l'individuo, reo di comportamenti scandalosi o socialmente sanzionabili (gravidanza prima del matrimonio, furti, trasgressioni religiose, ecc.), ma tutto il suo gruppo familiare (Blanchy-Daurel 1990: 128).

fondamentali: 1) si basa su un meccanismo di redistribuzione a rotazione; 2) si fonda sull'imperativo della reciprocità equilibrata; 3) è un sistema chiuso, i suoi membri sono rigidamente collocati al suo interno suddivisi secondo classi d'età, intese come gruppi di eguali; 4) si celebra collettivamente in occasione di fasi di passaggio individuali che scandiscono ritualmente le diverse fasi del ciclo della vita (circoncisione, matrimonio, nascita di un figlio, morte) (Lambek 2018: 109).

Lo *shungu* è un'istituzione sociale che impone al festeggiato di “pagare una festa” per i propri coetanei (*hirimu*, o “classe d'età”) a cui partecipa l'intero villaggio. Il sistema dello *shungu*, seppur considerevolmente trasformato, continua a reggere il funzionamento dell'intera organizzazione sociale maorese, facendo perno sulle regole di reciprocità tra pari e di uguaglianza volte a limitare ogni sorta di competizione. Tuttavia, il “pagamento dello *shungu*” è anche un momento per rendere pubblica la posizione sociale dell'individuo e della sua famiglia. Lo *shungu* può essere descritto come un sistema elaborato di scambi attraverso il quale l'individuo – sostenuto dalla sua famiglia – dimostra al resto della comunità di essere diventato un buon “adulto sociale”, un eguale, perché capace di progettare il pagamento del proprio *shungu*, accumulando una quantità di cibo e denaro sufficiente a onorare il debito contratto nei confronti della comunità di appartenenza (Lambek 2018: 76-83).

Il pagamento dello *shungu* è quindi un momento in cui viene celebrata la realizzazione individuale e comunitaria (Lambek 2018: 121): alla base del sistema di reciprocità vi è infatti il seguente assioma “se si ha mangiato lo *shungu* di qualcuno si è obbligati a renderlo”. Al centro della regola dello *shungu* vi è infatti la questione del “debito” (*deni*) e quindi la reciprocità obbligatoria che qui soggiace a ogni forma di relazione: *uliva deni* (“rendere ciò che si deve”) è un'aspettativa comunitaria, attraverso la quale il soggetto dimostra la propria integrità morale, rinsalda i legami sociali e ottiene approvazione e rispetto comunitario. Sottrarsi a tale logica condanna inevitabilmente il soggetto alla marginalizzazione (Blanchy-Daurel 1990: 140-142). Essere impegnati in reti di solidarietà permette a tutti, soprattutto a chi non ha molti mezzi, di avanzare ed essere riconosciuti socialmente (es. sposarsi, partire in pellegrinaggio alla Mecca, ecc.). L'indebitamento, monetario come non monetario, consente la reiterazione di questo circolo virtuoso che mantiene forte la coesione sociale: la sanzione (*mau*) in caso di mancata reciprocità è l'esclusione, come sintetizzato dalla frase più volte udita sul campo “Se non aiuti al momento del bisogno, nessuno ti aiuterà quando avrai bisogno tu”.

« *La “dette” attache* » (*Ibidem*): centrale è quindi la continua creazione di debito e di credito e l'obbligo di contraccambiare non nell'immediato, ma nel tempo. Questo espediente permette di non far scivolare la reciprocità nel pagamento di una prestazione tipica dell'economia di mercato e soprattutto evitare il decadimento del senso stesso dell'investimento sociale, ovvero

sapere di poter contare su qualcuno al momento del bisogno. La forza del debito consiste nel costringere ogni cittadino a fare i conti con il suo essere parte della comunità, rifuggendo l'individualismo<sup>411</sup>. Esiste un proverbio che riassume quanto la vita sociale maorese ruoti attorno alla nozione di *deni*: *Hodja tsi deukopa, hodja deuliva* ("l'importante non è prestare, ma rendere") (Barthès 2003).

« The telos of life is reproduction. This is not simply biological but social – and it is acts of social reproduction that preoccupy people » (Lambek 2018: 275).

Più che il *grand mariage* in sé – sebbene costituisca la tappa più importante nella vita di un adulto – è l'istituzione dello *shungu* (a cui il *grand mariage* risponde) ad assumere il valore di "fatto sociale totale", quale regolatore della vita individuale e comunitaria, che coinvolge parallelamente la dimensione religiosa e sociale dell'esistenza.

« Just as Bali has been depicted as a 'theatre state' (Geertz 1981), so perhaps Mayotte can be described as composed of 'ceremonious or celebratory communities' » (Lambek 2018: 277).

Rifacendosi al modello proposto da Marshall Sahlins (1976), Micheal Lambek tende a posizionare la reciprocità equilibrata dello *shungu* ad un livello intermedio tra la reciprocità generalizzata tipica delle relazioni di parentela, e la reciprocità negativa, su cui fa parzialmente perno la logica capitalistica (Lambek 2018: 115). L'imperativo della reciprocità equilibrata, secondo cui non si può restituire meno – ma neanche più – di quanto non si sia ricevuto, sembrerebbe annientare la competizione in favore dell'uguaglianza e dell'equivalenza. Tale aspetto porrebbe lo *shungu* comoriano all'opposto del *potlatch* nordamericano descritto da Franz Boas (2001 [ed. or. 1897]) e successivamente da Marcel Mauss (2002 [ed. or. 1923]), una forma economica in cui la redistribuzione cerimoniale rappresentava uno strumento utile al rafforzamento delle gerarchie e del prestigio della famiglia che lo organizzava. Tuttavia, il rituale di redistribuzione del *potlatch* – nonostante la sua natura sbilanciata – è stato interpretato come una forza volta all'integrazione, alla coesione sociale più che alla competizione (Lambek 2018: 110, 294). Allo stesso modo, l'imperativo della solidarietà controbilancia la forte gerarchia che caratterizza la società maorese, ruotante attorno al tema dello *sheo* e quindi alle reti di relazioni prodotte da dinamiche di affiliazione e di clientelismo (Blanchy-Daurel 1990: 208). A mio avviso, lo *shungu* maorese e il *potlatch* nordamericano non si collocano rispettivamente agli antipodi come sostenuto da Lambek: anche a Mayotte, la logica della reciprocità che sottostà allo *shungu* tollera un margine di competizione anche tra solidali. Queste istituzioni – geograficamente molto

---

<sup>411</sup> Una postura egoistica non è mai ben vista a Mayotte, in quanto contraria a principi di solidarietà e reciprocità; allo stesso modo vengono sanzionati i comportamenti istrionici e anticonformisti, ritenuti devianti e fattori di disturbo per l'equilibrio sociale.

distanti tra loro – sono accumulate dall’esistenza di nette gerarchie sociali, vincoli di reciprocità, logica del rilancio, imperativo dell’accumulo e dello spreco (che fa da pari alla deliberata distruzione di oggetti di pregio e denaro osservata nel *potlatch*):

« Paradoxical as it sounds, the chief goal of competition is equality; what counts, as it were, is to finish the race, not who comes in ahead » (Lambek 2018: 273)

Seguendo tale prospettiva, sembrerebbe che una sana competizione possa alimentare forti reti di solidarietà: esattamente come nel *potlatch*, maggiori sono gli invitati allo *shungu*, quindi maggiore è la spesa, più si redistribuisce, più c’è onore. È buona norma inoltre che il dono sia ostentato e che non sia mai “al di sotto degli altri” – secondo una logica di reciprocità equilibrata (Blanchy-Daurel 1990: 146-147) – mentre nel *potlatch* la reciprocità si presenta chiaramente squilibrata.

La logica del *surenchère* (“del rincaro, rilancio”) non è estranea alla cultura comoriana, essa infatti regola la pianificazione del pagamento dello *shungu*: si tende infatti a emulare gli *shungu* a cui si ha partecipato cercando sempre di fare “un po’ di più e un po’ meglio”. Questa prassi genera importanti dinamiche di competizione all’interno del villaggio e fra villaggi (Vivier 2000). Lo *shungu* infatti non regge solo la reciprocità tra gli abitanti dello stesso villaggio, ma tra villaggi stessi, attraverso degli *shungu* di più ampio raggio. A differenza degli *shungu* di villaggio che vengono “chiusi” una volta che tutti i membri della classe d’età hanno provveduto a pagare il proprio debito, quelli “intercomunali” non prevedono un termine, ma restano attivi in maniera transgenerazionale, favorendo così reciprocità permanenti e alleanze più ampie (Lambek 2018: 122).

Non importa quindi quale sia il livello di istruzione o i risultati professionali raggiunti, senza *grand mariage* un maorese non ha diritto ad esprimersi ed essere ascoltato sulla pubblica piazza, non può partecipare alle decisioni del villaggio (ovvero discutere con gli anziani), tantomeno ambire ad una posizione di rilievo nella moschea, né essere *fundi*. A Mayotte il successo economico non equivale alla riuscita sociale, l’aspetto economico acquisisce valore solo se utile a allargare la propria rete di influenza per il bene comune e non per interesse individuale. Il concetto di riuscita, inteso come successo economico e professionale del singolo, è e resta “un mot de Paris” (Roinsard 2007: 178). Il riconoscimento sociale di un individuo a Mayotte non dipende tanto dalle competenze acquisite e dal suo percorso professionale, piuttosto dalla sua capacità di utilizzare il successo economico per conformarsi alle pratiche consuetudinarie.

« La société mahoraise est une société de consensus et d’empathie. [...] L’intégration harmonieuse dans l’environnement social est ressentie comme plus importante que le succès des actions et poursuites instrumentales » (Blanchy-Daurel 1990 : 208-209).

La ricchezza di un individuo non è valutata tanto in termini economici quanto più sociali: essa si basa sulle relazioni e sull'obbligo morale di rispondere alle attese comunitarie, da cui deriva una forte pressione sociale<sup>412</sup>. Esistono infatti dei comportamenti comunitari fortemente prescrittivi che contribuiscono ad accrescere la stima, il rispetto e quindi il prestigio (*sheo*) di un individuo: l'educazione (*adabu*), o buone maniere, intese come l'attitudine alla deferenza nei confronti di un superiore di grado e di età; il sapere comportarsi in pubblico padroneggiando una gestualità codificata (*hishima*), come i gesti di attenzione (per esempio, onorare qualcuno che si esibisce in danze, canti o recite liturgiche in un'occasione collettive omaggiandolo con del denaro, secondo la logica della reciprocità); assumere una postura timida e riservata (*haya*); mostrarsi volenterosi e mossi da giuste intenzioni (*nia*), e in particolare, essere predisposti all'"intesa comune" (*nia moja*); e ancora, avere consapevolezza della relatività del concetto di giustizia e di ragione (*haki*), in quanto a Mayotte, la ragione e il torto sono valutati sulla base del consenso ottenuto dalla maggioranza. Questa forma di controllo sociale è accettata in quanto le persone si trovano impossibilitate a valutare oggettivamente una questione, essendo catturate in reti di reciprocità che vincolano l'individuo in obbligazioni relazionali e clientelari. Sembra che tale dipendenza dal giudizio altrui e del bisogno di vivere in armonia derivi essenzialmente dall'impossibilità di isolarsi, sia a livello domestico (famiglie numerose in spazi ristretti) che sociale. Sono gli interessi familiari e comunitari che influenzano il giudizio, sono essi a creare una particolare "coscienza del noi" (Blanchy-Daurel 1990: 152):

« [A Mayotte] On n'est jamais sûr d'avoir raison tout seul » (Blanchy-Daurel 1990 : 171).

La dipendenza dell'individuo nei confronti dello sguardo altrui emerge con ancor più intensità nel caso dei maoresi in mobilità: lontani dalla comunità di riferimento, i maoresi in mobilità soffrono non soltanto la solitudine, ma si trovano fortemente disorientati proprio a causa dell'assenza di indicazioni e giudizi che tradizionalmente il gruppo avrebbe emesso nei loro confronti al fine di indirizzarli verso la "giusta" direzione.

---

<sup>412</sup> È interessante notare che, come già illustrato da Sophie Blanchy-Daurel (1990), l'infrazione di norme di tipo civico, amministrativo, giuridico che derivano dall'appartenenza a uno stato di diritto – quali per esempio l'evasione fiscale o le dichiarazioni mendaci per l'ottenimento di benefici socio-assistenziali più elevati – non sembrano essere oggetto di sanzione da parte della comunità locale, in quanto non pregiudicherebbero l'equilibrio sociale. Tale dinamica rende evidente la coesistenza di due sistemi valoriali e morali differenti, nonché il primato delle relazioni microsociale sugli obblighi di cittadinanza.

## 9.2 LE RETI E IL PRESTIGIO: NUOVE RITUALITÀ PER ANTICHI COSTUMI

Il sistema dello *shungu*, come ogni altro sistema culturale, ha subito importanti trasformazioni nel corso del tempo dettate dall'articolazione di dinamiche storiche, politiche e sociali. Questa istituzione si è molto modificata anche in virtù della crescente mobilità (in entrata e in uscita) e del processo di dipartimentalizzazione di Mayotte. Come lo *shikao* (v. § 8.1):

« Le mot *shungu* a également changé de sens pour signifier cotisation en nature ou en numéraire, et non plus spécifiquement festin de classe d'âge comme autrefois. Il faut néanmoins souligner ici que l'esprit de l'échange du *shungu* – la réciprocité dans l'égalité – subsiste sous ces nouvelles formes » (Blanchy 2012b).

A differenza del resto dell'arcipelago – dove la logica dello *shungu* permea fortemente ogni relazione sociale – a Mayotte tale istituzione ha subito un progressivo smantellamento nel corso degli anni Ottanta, essenzialmente a causa dell'esplosione demografica, dell'inflazione galoppante e della penetrazione della logica del denaro negli scambi, che hanno “ecologicamente” compromesso tale sistema<sup>413</sup> (Blanchy 2012b; Lambek 2018: 109). Da un lato l'aumento della popolazione ha diminuito drasticamente le terre coltivabili a disposizione e reso decisamente più oneroso il pagamento dello *shungu*, a causa del sempre maggior numero di invitati da soddisfare; dall'altro, l'allevamento e l'agricoltura di sussistenza hanno progressivamente ceduto il passo all'importazione, contribuendo così ad allargare la forbice tra chi può permettersi tale spesa e chi no, in funzione del potere d'acquisto di ogni singola famiglia. Così l'ideologia egualitaria viene infiltrata dall'individualismo e dalla competitività di stampo occidentale:

« The collapse of the *shungu* is also both indicative and productive of the decline in importance of centrality, the village as a bounded social whole, in favour of trans-village and individual networks, many of whose members participate more fully in French educational system and the commoditized workforce » (Lambek 2018: 122).

L'aumento dell'inflazione che ha accompagnato la lunga marcia verso la dipartimentalizzazione di Mayotte ha messo in crisi i sistemi di scambio tradizionali ruotanti attorno alle nozioni di equità, dipendenza e reciprocità. La capacità di rispondere alle aspettative sociali veniva testata in occasione del grande *repas communautaire* (“pasto comunitario”) – apice dello *shungu* – durante il quale il cibo è redistribuito misurando minuziosamente la quantità e la qualità delle merci dispensate e non il loro valore monetario (Blanchy 2012b, Lambek 2018).

Ho avuto modo di osservare in presa diretta a quale carico di fatica e di stress è sottoposta la famiglia della sposa impegnata nell'organizzazione dalla festa di matrimonio (*manzaraka*) e

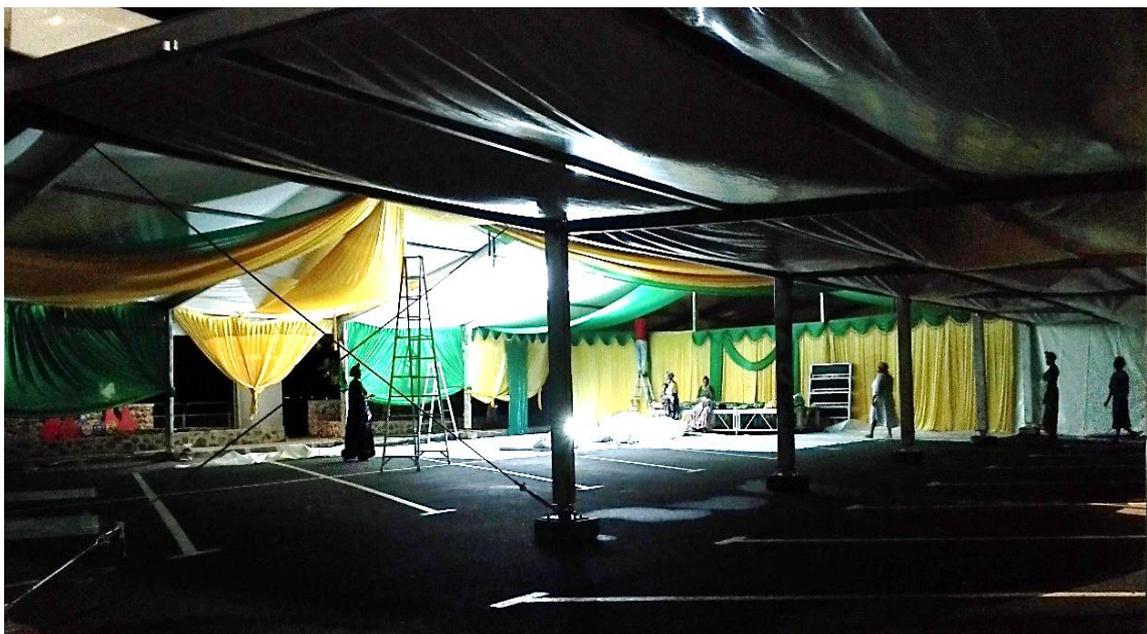
---

<sup>413</sup> « The subsequent abandonment of the *shungu* is paradigmatic of the relative shift from a gift-based to a commodity-based society » (Lambek 2018: 115).

l'attenzione meticolosa per una equilibrata ripartizione del cibo tra gli invitati (parenti e amici dello sposo). Organizzare e partecipare al matrimonio (*harusi*) di qualcuno è infatti un obbligo morale, soprattutto quando imparentati con le famiglie coinvolte, se non si vuole correre il rischio di “perdere pubblicamente la faccia”, come mi è stato spiegato dalle zie materne della sposa. In tal senso il *manzaraka* « show the continuing relevance of the social » (Lambek 2018: 241). Il termine *manzaraka* deriva da un frammento iniziale del *Maulida*<sup>414</sup>, testo religioso in cui viene celebrata la nascita del profeta, che recita: *Man zāra qabra Muhammadin/ Nāla-sh-shafā'ata fi ghadin* (“Colui che effettuerà una pia visita alla tomba del Profeta Maometto, beneficerà della sua intercessione nel Giorno del Giudizio”)<sup>415</sup>.

Sebbene i preparativi prendano avvio diverse settimane prima del *manzaraka*, è nella notte precedente alla festa che si svolgono le fasi più concitate dell'organizzazione, ovvero la cottura delle pietanze e l'allestimento del tendone (*bandrabandra*)<sup>416</sup> che accoglierà gli invitati, oggi rimpiazzato da ampie tensostrutture mobili, riccamente decorate e installate generalmente nella piazza centrale del comune (**Immagine 37**).

**Immagine 37:** *L'allestimento del bandrabandra (lato donne) presso il comune di Sada. Prima fase, ore 21 del giorno precedente al matrimonio*



<sup>414</sup> *Maulida*, dall'arabo *walid* “bambino, nato, nascita”.

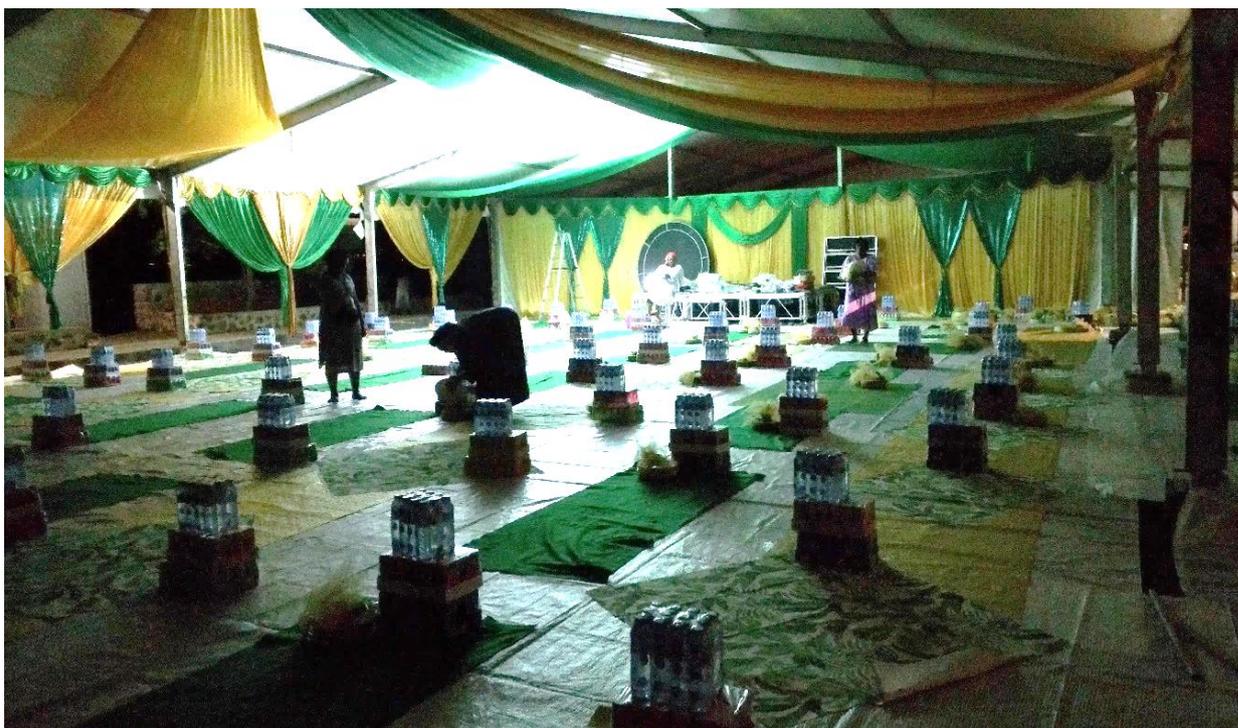
<sup>415</sup> Tradotto in italiano dall'autore sulla base della versione francese proposta da Chamsdine Kordjee (in Blanchy 2012b). Da notare che il termine arabo/swahili *zāra* (“visita colma di devozione”) rimanda direttamente al termine maorese *ziara* con cui si indica un luogo sacro – quasi sempre sede di una tomba antica – abitato dagli spiriti (*djinn*) dove celebrare periodicamente rituali e deporre offerte votive.

<sup>416</sup> *Bandrabandra* (swahili *bandra*, “riparo, hangar”) indica la tenda in tela o in foglie di cocco intrecciate utilizzate per decorare gli ambienti che ospitano le performance rituali quali *deba*, *shigoma*, *maulida*, *daira*, ecc. (Blanchy 1996a).

Immagine 38, 39, 40: Lo stoccaggio delle bevande e dei coperti nei pressi della bandrabandra



**Immagine 41:** *L'allestimento della bandrabandra. Seconda fase, ore 01,30*



**Immagine 42:** *L'allestimento della bandrabandra. Terza fase, ore 13*



Ogni invitata – accompagnata da alcuni membri della famiglia (sempre divisi tra lato femminile e lato maschile) – troverà una precisa collocazione all'interno del tendone (**Immagine 42**). In questo caso, le organizzatrici hanno deciso di predisporre sulla cima di ogni catasta di cibo dei cartelli con il nome – e talvolta la foto della rappresentante di ogni gruppo (**Immagine 43**), alla quale viene riservato l'onere di ripartizione del cibo tra le donne del suo gruppo, nonché il compito di raccogliere il denaro da offrire alla famiglia della sposa (mai inferiore a 50 euro a persona).



**Immagine 43:** *Nel dettaglio la fotografia di una delle “rappresentanti” delle invitate della famiglia dello sposo*

Un altro elemento particolarmente interessante è rappresentato dalla tipologia di pietanze distribuite: se i piatti della tradizione, cucinati dalle “donne della sposa”, restano immancabili – riso al cocco, *batabata*, *achard* di verdure, vassoi di frutta fresca, taro, latte cagliato, dolci locali e altre leccornie fritte (il tutto rigorosamente disposto in confezioni cellofanate per evitare il deperimento a causa del caldo e degli insetti) – può sorprendere trovarsi in mano delle lattine delle più note marche di bibite gassate, cartoni di pizza d’asporto ai quattro formaggi, o addirittura centinaia di confezioni di Ferrero Rocher, presumibilmente uno dei cioccolatini più amati dai maoresi.

Occorre sottolineare che il *manzaraka*<sup>417</sup> a cui ho preso parte nel dicembre 2019 presso il comune di Sada – in qualità di invitata della famiglia della sposa – ha interessato alcune delle famiglie più illustri di Mayotte, da cui l’esigenza di rendere tale evento, già di per sé spettacolare, davvero sbalorditivo. Tale ostentazione deriva essenzialmente dalla necessità di reiterare la propria posizione sociale e soprattutto fugare il rischio di essere tacciati di avarizia, peccato imperdonabile in tali occasioni. Il *manzaraka* si celebra fastosamente, dando luogo ad adunanze che possono contare anche più di un migliaio di persone<sup>418</sup>, questo perché in gioco vi è l’avvenire e il prestigio sociale delle famiglie coinvolte: il *grand mariage* costituisce ancora un momento di consacrazione tra i lignaggi di uno o più villaggi, un’unione solenne che va onorata a dovere, così come vanno onorati gli invitati, cosicché le famiglie degli sposi siano riconosciute a livello territoriale (ma anche sovrainsulare) come degne di rispetto.

**Immagine 44:** Sezione di bandrabandra destinata agli uomini invitati dello sposo



<sup>417</sup> La festa di matrimonio (*manzaraka*) si distingue dalla festa di fidanzamento (*maroumidzo* in shimaore o *près-fiançailles* in francese) così come dall’atto di matrimonio (*mafounguizo*) che si svolge privatamente tra i genitori dei futuri sposi e il giudice musulmano (*cadi*) il quale legittima l’unione mesi, o talvolta, anni prima del *manzaraka*, per il quale è necessario accumulare una certa quantità di denaro.

<sup>418</sup> Le adunanze spettacolari costituiscono un altro elemento che accomuna il *manzaraka* (o altri tipi di *shungu*) con il *potlatch* nordamericano.

**Immagine 45:** *Allestimento della veranda presso l'abitazione della sposa, destinata ad accogliere i genitori dello sposo e i suoi affetti più stretti prima del tradizionale corteo che scorterà lo sposo fino alla bandrabandra dove sarà raggiunto, successivamente, dalla sposa*



**Immagine 46:** *La bandrabandra al completo, redistribuzione delle quote e rinfresco in attesa della sposa*



Agli uomini (**Immagine 44**) – così come agli ospiti più importanti a prescindere dal sesso (**Immagine 45**) – sono riservati posti a sedere, mentre le invitate troveranno sistemazione sulle stuoie in paglia (*djavi*<sup>419</sup> in shimaore) stese al suolo (**Immagine 46**). Le stuoie simboleggiano tradizionalmente l'universo femminile che si oppone a quello maschile, rappresentato dalla sedia (*shiri*):

« La natte est privée, féminine, familiale, comme la chaise est publique, masculine, et offerte à l'invité, *mudjeni*<sup>420</sup> » (Blanchy-Daurel 1990: 38).

**Immagine 47:** Uno dei momenti centrali del manzaraka, il corteo dello sposo diretto alla bandrabandra



Il corteo dello sposo, con gli uomini in testa e le donne in coda (**Immagine 47**), è solitamente accompagnato da canti e musiche ispirati al *Mulidi*, una pratica rituale maschile importata alle Comore sul finire del XIX secolo dalla confraternita islamica *Kadiriyya* (Qadiry). La liturgia del *Mulidi* comprende musiche, canti e danze ed è celebrata in tutte quelle occasioni che ritmano il ciclo della vita, in particolar modo nei momenti di grande gioia collettiva (matrimonio, ritorno dal pellegrinaggio alla Mecca, successo personale o comunitario, commemorazione di un defunto, ecc.). Le confraternite musulmane (*twarika*, dall'arabo *tarîq* “via o cammino”) – quali *Kadiriyya* e *Shadhiliyya* – traggono ispirazione dai movimenti islamici sufi,

<sup>419</sup> Esistono vari termini shimaore per indicare la stuoia (*natte* in francese) utilizzata quotidianamente dalle donne per diverse attività, quali *djavi*, *dalo*, o ancora *tsihi*, a seconda della consistenza e rigidità (Alembik, Fauveau & Fauveau 1984).

<sup>420</sup> Il termine *mudjeni* (plur. *wadjeni*) indica lo straniero, l'ospite ma ancora meglio colui che risiede nel villaggio senza possedere una casa. *Munyeji* è quindi anche lo sposo installatosi presso la moglie (regola di residenza matrilocale), il quale si distingue dai nativi, i *wanyoji* (sing. *munyeji*), detentori dei diritti nel villaggio (Blanchy-Daurel 1990: 49-68).

che interpretano ed esperiscono la fede per mezzo del misticismo (esoterismo, trance, estasi) che permette loro di porsi in diretta comunicazione con il divino. Le *Twarika*, provenienti essenzialmente da Palestina e Maghreb, si sono diffuse alle Comore a fine XIX secolo favorendo, con il loro proselitismo, l'islamizzazione delle comunità kibushifone e degli schiavi *Makoa* recentemente affrancati (Blanchy-Daurel 1990: 23; Lambek 2018: 265). Sembra che il successo delle *Twarika* in Africa e alle Comore dipenda dalla grande importanza che riveste la dimensione sovranaturale in queste società, le quali conservano – benché musulmane – un sostrato “animista” particolarmente solido (Blanchy-Daurel 1990: 193).

« Islam in Mayotte is what has been referred to elsewhere in Africa as Sufi, as opposed to Salafi, meaning that it recognizes historical and local tradition rather than returning to an ostensibly pure and original form of Muslim practice » (Lambek 2018: 50).

Nonostante la popolarità di cui godono tali confraternite, parlare di sufismo alle Comore non sarebbe corretto (Blanchy-Daurel 1990: 177): tuttavia, il rispetto mostrato nei confronti della *coutume* a Mayotte pone l'Islam sunnita di rito sciafeita maorese agli antipodi dell'ortodossia sunnita salafita, orientata al fondamentalismo radicale volto a un ritorno alla purezza dell'Islam.



**Immagine 48:** *L'arrivo della sposa, nascosta da un prezioso drappo verde, guidata all'interno della bandrabandra dalla sorella maggiore, scortate da sorelle, zie e cugine, le vere artefici del manzaraka*

La processione che accompagna lo sposo alla *bandrabandra* anticipa l'arrivo della sposa (**Immagine 48**), il cui svelamento (operato solo ed esclusivamente dalla madre dello sposo), costituisce il momento culminante del *manzaraka*. Tradizione vuole che la suocera offra un certo numero di banconote da 50 e 100 euro alla neo-nuora: le banconote sono inserite tra le labbra della sposa, la quale le pinzerà rapidamente per poi prenderle in mano e affidarle alla damigella (di solito sorella, zia, migliore amica) deputata alla raccolta e alla sorveglianza delle donazioni nel corso di tutto il *manzaraka*. Questo gesto rituale viene impiegato non soltanto nel contesto del *manzaraka*, ma in tutte quelle occasioni in cui si rende onore a qualcuno (matrimonio, performance religiose o profane, ecc.). L'atto di inserire tra le labbra il denaro offerto veicola un messaggio chiaro a chi partecipa alla cerimonia: la somma donata è destinata esclusivamente a colui che la riceve<sup>421</sup>. In altri casi, come in occasione di performance individuali o collettive a nome di un'associazione, il denaro viene più spesso dato in mano agli artisti oppure – per esempio durante esibizioni musicali e canore – fatto scivolare addosso oppure lasciato a terra: questi gesti trasmettono un messaggio implicito, ovvero che l'offerta è destinata all'associazione che gli attori rappresentano. Esiste infatti un vero e proprio codice di condotta che regola tale universo performativo, i cui principi possono variare da un gruppo all'altro, a seconda delle politiche interne. Alcune associazioni possono stabilire che le offerte ricevute durante l'esibizione e poste tra le pieghe del *kishali* siano da destinare all'associazione, o viceversa, dirette alla performer ricevente. In ogni caso, si offre del denaro per omaggiare il festeggiato e la sua famiglia (in caso di matrimonio, nascita, ritorno da pellegrinaggio, ecc.) e/o valorizzarne il talento (coreografico, musicale, oratorio, ecc.). Spesso, prima di essere offerte, le banconote sono passate sul viso del ricevente – come ad asciugarne il sudore da fronte, tempie, guance e labbra – azione che il donatore compie pronunciando l'espressione *Mashallah* (“quello che Dio vuole”), invocazione in questo caso intesa in senso protettivo, come “Allah ti preservi dallo sguardo degli altri”, che, per invidia o ammirazione, può essere causa di *matso* (“malocchio”).

Ogni offerta ricevuta dalla sposa nel corso del *manzaraka* viene minuziosamente appuntata su un registro, il denaro viene poi ordinato in fascine e spillato su una lavagna per essere infine esposto pubblicamente, sul finire dei festeggiamenti, nel mezzo del clamore e dell'esaltazione. Con questo gesto, la famiglia della sposa rende grazie agli invitati che, con la loro presenza, hanno contribuito alla riuscita del *manzaraka*. La famiglia della sposa mostra così

---

<sup>421</sup> Non è raro che il denaro sia inserito nella scollatura della ricevente, altro modo per ribadire la sua privata destinazione. Di solito questa mossa è compiuta da donne che vantano una maggiore confidenza e intimità con la beneficiaria, tuttavia ho avuto modo di osservare in presa diretta – nel corso di un evento istituzionale, di fronte a oltre un centinaio di partecipanti – un uomo omaggiare una cantante infilando a metà della scollatura una banconota da cinquanta euro, gesto che lasciò sbigottita buona parte del pubblico. Seguirono offerte da parte di altre donne e infine quella di un uomo, il quale – a differenza del precedente – mise i suoi cinquanta euro direttamente in mano alla donna.

la propria dipendenza nei confronti della comunità: la riuscita dell'evento non sarebbe stata possibile senza la loro partecipazione. Al tempo stesso, alti livelli di partecipazione sono l'espressione più tangibile dello *sheo* (prestigio sociale) che la comunità riconosce a tali famiglie. Prestigio che si riconferma – accrescendosi – proprio in tali situazioni, in cui si rinsaldano le tradizionali relazioni di dipendenza (locali), che favoriscono a loro volta la creazione di legami di reciprocità ad ampio raggio (sovralocali) e, di conseguenza, una maggiore ascendenza politica a livello territoriale.

Il *manzaraka* – la celebrazione fastosa dell'unione coniugale – è figlia della modernità, inesistente fino a solo una ventina d'anni fa, quando il matrimonio veniva celebrato, si collettivamente attraverso la redistribuzione di cibo (pagamento dello *shungu*), ma senza tali sforzi e il ricorso a cibi ed estetiche esogene (Walker 2019: 262-264). In realtà, i rituali che gravitano attorno al matrimonio mostrano continui adattamenti al contesto sociale, politico ed economico, come dimostrato ad esempio dal matrimonio *mbengo*, un antico sistema di alleanze matrimoniali – fortemente endogamiche – tra membri dell'aristocrazia maorese di origine anjouanese. Il matrimonio *mbengo* sarebbe emerso nella seconda metà del XIX secolo all'indomani dell'arrivo dei francesi che – abolendo la schiavitù e introducendo il sistema dell'*engagisme* – rovesciarono completamente l'organizzazione tradizionale della società maorese (*kabaila*, *wangwana* e *warumwa*, v. § 2.2.1). Praticato solo in cinque località dell'isola (Sada, Tsingoni, Mzouazia, Boueni, Boinatsa), il matrimonio *mbengo* si configurò come uno strumento di consolidamento e di conservazione del potere autoctono, fortemente centrato sulla matrilocalità e su uno *shungu* distintivo e decisamente più oneroso (Breslar 1979 in Blanchy 2012b)<sup>422</sup>.

A tali osservazioni vanno aggiunte quelle raccolte da Micheal Lambek (2018), il quale ha analizzato il progressivo scivolamento del *grand mariage* verso il *manzaraka*: Lambek sottolinea infatti come già alla fine degli anni Novanta si diffuse rapidamente una nuova forma di celebrazione, quella del *dîner-dansant* (“cena con ballo”) – di stampo fortemente occidentale – organizzata solitamente la sera prima del tradizionale corteo dello sposo e della redistribuzione del cibo (Lambek 2004, 2018: 189-194).

Mentre il significato sociale dell'*harusi* – la cerimonia che sancisce l'unione rituale tra due persone – si conserva inalterato, la celebrazione del *grand mariage* è invece soggetta a continue rielaborazioni, in funzione delle contingenze politiche e sociali, così come delle nuove estetiche: ne è un esempio l'utilizzo di un *sari* di chiara ispirazione indiana indossato dalla sposa, una tendenza sempre più diffusa nel corso dell'ultimo decennio (**Immagine 49**).

---

<sup>422</sup> Stando ai resoconti raccolti da Sophie Blanchy (2012b), pare che l'ultimo matrimonio *mbengo* sia stato celebrato nel 1968 tra un uomo di Mzouazia e una donna di Boinatsa residente a Pamandzi.



**Immagine 49:** *La sposa, avvolta in un sari d'ispirazione indiana, intenta ad ascoltare i consigli della madre e a ricevere la benedizione della suocera in un clima di grande ilarità e distensione, dopo ore e giorni di grande nervosismo*

Per ragioni di spazio, non è stato possibile approfondire qui numerosi aspetti che contribuiscono a rendere oggi il *manzaraka* la festa per eccellenza o lo *shungu* per antonomasia della contemporaneità<sup>423</sup> (Lambek 2018). Ho ritenuto però importante compiere tale excursus etnografico per tentare di rendere tangibile l'importanza cruciale che continua a rivestire il *grand mariage*, ancora oggi simbolo incontrastato della “riuscita sociale” a Mayotte e in tutto l'arcipelago:

---

<sup>423</sup> Per approfondimenti su *manzaraka* e cambiamento sociale il rimando è a Blanchy 2012b e Lambek 2018.

« Quels que soient les diplômes accumulés ou la réussite matérielle, un Comorien qui n'a pas réalisé l'important rituel du grand mariage reste un "enfant", un "handicapé", un homme "foutu" » (Blanchy 1998).

Si potrebbe pensare che le maggiori opportunità di studio e mobilità a cui hanno accesso oggi i maoresi possano aver compromesso l'importanza tradizionalmente rivestita dal matrimonio, ma le osservazioni condotte sul campo confutano tale ipotesi: il *grand mariage* (*harusi*) – con o senza *manzaraka* – resta una tappa imprescindibile dell'esistenza sociale dei maoresi, da realizzare (a Mayotte come in mobilità) entro e non oltre i 25 anni per le donne e i 30 anni per gli uomini, pena l'esclusione sociale (Vidal 2010: 73). La gran parte dei giovani incontrati nel corso dell'indagine hanno infatti contratto matrimonio prima del compimento dei 25 anni.

Il *grand mariage* (*harusi*) – possibilmente ostentato con grandi festeggiamenti (*manzaraka*) – resta il baricentro della vita sociale maorese, nonostante sia in atto una più lenta e profonda trasformazione del regime matrimoniale innescata dalla progressiva applicazione del diritto comune a Mayotte. Sebbene graduale e adattata, questa metamorfosi istituzionale tende infatti a produrre un certo “disancoramento/disincantamento” rispetto ad alcune pratiche consuetudinarie. Non solo. I giovani si stanno progressivamente allontanando da quest'istituzione in quanto l'indebitamento che questa richiede viene ritenuto eccessivo (anche a causa dell'aumento demografico) e, talvolta, impossibile da recuperare. Per questo motivo sempre più giovani tende a evitare gli *shungu* della propria classe d'età per affrancarsi dagli obblighi di reciprocità (Lambek 2018). La crescente monetizzazione dell'economia ha infatti ad aumentato la tendenza all'indebitamento delle famiglie: un *grand mariage* può arrivare a costare anche 50.000 euro, somme fino ad alcuni anni fa registrate solo presso i sontuosi matrimoni delle famiglie aristocratiche gran comoriane<sup>424</sup>. A questo va aggiunto l'importante spreco di cibo, oltre all'introduzione di alimenti e bevande di importazione, spesso malsane ma divenute ormai un vero status symbol, che stanno via via sostituendo i succhi di frutta freschi a base di mango, tamarindo, zenzero quotidianamente “fatti in casa”.

Djamael : Il en y a qui mette 50.000 balles pour le *manzaraka*, alors que tout au long de l'année il n'a rien, la misère...\_Et nous, en revenant de la métropole, on voit ça et qu'est-ce que on peut leur dire ? « Mais pourquoi cet argent-là ne l'investisse pas ?! Pourquoi ne le mettez dans des choses qui sont palpables, qui peuvent en bénéficier au plus grand nombre ? ». Même le gaspillage, toute la nourriture qui va à la poubelle... Comme si les gens ne se rappellent plus qu'avant... bah...

La tradition te dis « marie-toi en fonction de tes moyens ». Ces largesses-là sont complètement en contradiction avec les conditions avec les gens vivent

---

<sup>424</sup> Il *manzaraka* è una cerimonia mutuata dalla tradizione delle *élites* gran comoriane (Lambek 2018: 231).

réellement. Moi, j'ai quelqu'un de ma génération, de la même année que moi, on était à l'école ensemble eh ! Pareils, il a fait un près-fiançailles (*maroumidzo*), un super gros mariage et tout, et franchement après le mariage, voilà le gars vivait dans la misère quoi ! C'est fou mais ils vivent beaucoup sur l'apparence... (Saint-Denis, gennaio 2019).

L'emissione massiva di denaro e l'insediarsi della logica capitalistica, in un contesto regolato tradizionalmente dall'economia del dono, sembra aver scatenato un'inedita dinamica comunitaria scandita da meccanismi di competizione ed esibizionismo, i quali appaiono molto distanti dalle logiche di reciprocità e solidarietà care alla società maorese tradizionale. Decade così progressivamente il valore e il significato assunto storicamente dallo *shungu*, scalzato da logiche di interesse, con importanti ripercussioni sul modo di intendere “la natura della comunità, l'invecchiamento e la personalità” (Lambek 2018: 115-122).

Al recente successo del *manzaraka* ha contribuito certamente il fatto di essere riconosciuto come rituale musulmano, sebbene ritenuto opzionale e parzialmente “corrotto” da logiche monetarie. Questo aspetto pone il *manzaraka* quale rito-cerniera tra Islam e mondo occidentale<sup>425</sup>, in cui le rispettive logiche e finalità trovano un'inedita e armoniosa articolazione (Lambek 2018: 234):

« Des innovations très diverses transforment les fêtes, l'islamisation se mêlant à une modernisation sous influences variées » (Blanchy 2012b).

Questo appare ancor più vero e interessante se si tiene conto della posizione dei musulmani riformisti e integralisti (*djaula*) – in progressiva ascesa a Mayotte – i quali si mostrano fermamente contrari a ogni tipo di ostentazione e innovazione (*bid'a*). Lambek cita il caso di una famiglia riformista contraria alla celebrazione del *manzaraka* della figlia, messa alle strette dalla famiglia dello sposo che minacciò di far saltare il matrimonio se i consuoceri *djaula* non avessero organizzato un *manzaraka* degno del loro rango sociale (Lambek 2018: 235). L'organizzazione del *manzaraka* spetta infatti al padre della sposa (e alla sua famiglia), al quale compete anche l'onere di fornire una casa ammobiliata alla figlia. La famiglia dello sposo invece si fa carico delle spese per lo *shigoma* (performance di danza maschile), per la cena dei più intimi amici degli sposi che si svolge a *manzaraka* ultimato (la versione aggiornata del *dîner-dansant*), nonché per il corredo nuziale composto dalla tradizionale “valigia” di gioielli, elettrodomestici e altri oggetti di uso domestico, nonché da una somma di denaro o controdote (*mahari*) che può variare tra 1.000 e 5.000 euro (Blanchy 2012b).

---

<sup>425</sup> Il *manzaraka* non rappresenta solo un rito di passaggio per gli sposi ma un rito di condivisione sovracomunitario – un vero e proprio *entre-lieu* culturale (Turgeon 1998 in Regnault 2011) – il solo a suscitare un reale coinvolgimento anche della popolazione *m'zungu* (bianca, occidentale), non di rado invitata a prendere parte a tale celebrazione (Regnault 2011).

Il successo del *manzaraka* deriva inoltre da un consistente giro di affari – e quindi di interessi – che questo ha generato su diversi livelli: 1) mobilita grandi somme di denaro familiari e comunitarie, contribuendo grandemente allo sviluppo del mercato interno (sebbene quasi totalmente subordinato alle importazioni); 2) accresce il prestigio (*sheo*) di chi lo organizza – spesso sull’onda di una diffusione mediatica impressionante – aprendo la strada a dei posti di “cooptazione”, per esempio in ambito religioso o politico.

« Dans cette logique de clientélisme, le pouvoir d’influence est moins dû à une réussite économique (dont l’importance n’est pas niée) qu’à l’habilité et au savoir-faire sociale [...] Les relations politiques sont le reflet direct de ces relations de réseaux » (Blanchy-Daurel 1990: 148).

L’affermazione dei leader sulla scena locale non dipenderebbe quindi tanto dal merito o dalla fedeltà a un’ideologia, quanto più dalla sua rete di relazioni, le quali possono essere di tipo asimmetrico (dipendenza) e simmetrico (reciprocità egualitaria). Queste reti dense di reciprocità e di dipendenza stringono gli abitanti e contribuiscono ancora oggi al mantenimento dell’equilibrio sociale. Così, chi sceglie di affermarsi da solo – imboccando magari una carriera all’“occidentale” – si trova spesso a *galerer* (“avere difficoltà, fare fatica”) a inserirsi professionalmente una volta tornato sull’isola, sebbene formato e competente. Questo accade perché, non di rado, i posti a cui un neolaureato può ambire nella pubblica amministrazione a Mayotte, sarebbero già tacitamente riservati prima ancora di indire il bando; una dinamica clientelare non estranea all’organizzazione tradizionale della società, sebbene trasformata dall’avvento della logica capitalistica.

In un contesto caratterizzato da una disoccupazione ormai dilagante, ritengo verosimile che se fino ad alcuni anni fa un certo tipo di favoritismo poteva essere tollerato (sulla base della logica dello *sheo*), oggi tali meccanismi cominciano a cigolare sotto il peso delle sempre maggiori competenze portate a casa dai giovani che non accettano più di sottostare alle logiche clientelari, ma sono tuttavia impossibilitati a dissociarsi completamente da tali meccanismi pena l’esclusione sociale. Questi giovani, cresciuti a cavallo tra due universi di significati contrapposti, tendono sempre più spesso ad andare controcorrente, contestando l’insegnamento coranico, che tende invece a omologare i minori al rigetto di qualsiasi espressione anticonformista. Così, più che delle risorse, questi *outsiders* sono percepiti come potenziali minacce all’ordine omeostatico: non solo marginalizzati, questi giovani sono spesso tacciati di arroganza, una delle peggiori offese da fare a un maorese musulmano e competente.

Djamael : Et c’est d’autant plus regrettable que l’individu qui réussit n’a pas une haute place au sein de sa propre communauté. C’est-à-dire que à l’époque quelqu’un qui réussit était un référent [...] Aujourd’hui, quelqu’un qui réussit c’est un arrogant. C’est une limite ça. Chez moi, j’ai vécu ça dès mon arrivée. C’était comme ça (Saint-Denis, gennaio 2019).

Prima di riuscire a mettere a frutto le competenze acquisite, un giovane di ritorno è obbligato a scontrarsi contro il muro di gomma rappresentato da una rodata rete di privilegi e protezioni difficili da scalfire. Trovare lavoro a Mayotte privi di raccomandazioni può rivelarsi infatti un'impresa piuttosto ardua se non addirittura impossibile.

Thamarati : Là-bas pour avoir un bulot il faut des pistons, il faut que tu connaisses quelqu'un ... c'est vraiment, vraiment difficile avoir un emploi là-bas (Saint-Denis, novembre 2019).

Djamael : Là il y a tout une génération de pratiques qui il faut abattre.

Un jour je devais déposer un dossier pour des demandes de subventions chez eux, je suis allé là-bas et bien je croisé au poste un ancienne copine du lycée, et que je sais qu'elle n'était pas diplômée (ride)... Mais elle était là et elle faisait juste le siège quoi ! Pourquoi ? Parce que c'est la famille d'un beau-frère de... C'est un système qui s'entretient. On sait que le premier qui flanche il fait tomber tout le monde... et personne n'a envie de faire tomber tout le monde, parce que si tu fais tomber là-bas c'est ta famille qui craint (Saint-Denis, gennaio 2019).

Tornato dalla *métropole* con un diploma di laurea in geografia e turismo, Djamael mi racconta di essersi recato presso il Consiglio generale di Mayotte per presentare la propria candidatura presso il nascente Comitato dipartimentale del turismo. Con sua somma sorpresa, Djamael fu bloccato all'ingresso da un addetto alla sicurezza il quale gli comunicò che i posti vacanti erano già stati assegnati, nonostante l'ufficio non avesse ancora provveduto formalmente all'assunzione di personale. La certezza di un favoritismo sistemico arrivò alcuni anni dopo quando, ormai divenuto una guida turistica affermata, Djamael si recò presso il Comitato del turismo per consegnare delle pratiche e all'accoglienza vi trovò impiegata una vecchia compagna di classe, priva di diploma, ma parente di una nota personalità politica. Episodi come questo sono all'ordine del giorno per diplomati e laureati di ritorno a Mayotte: ormai è risaputo che, senza delle reti di protezione solide, le competenze non sono sufficienti alla riuscita di un giovane. Queste logiche contribuiscono quindi al definitivo allontanamento di coloro che non vi aderiscono: marginalizzati, sminuiti e spesso delegittimati, questi *outsiders* si trovano obbligati a reinventarsi un'esistenza altrove o a combattere "in casa" per il resto della vita.

### **9.3 TAFARA, O LA STORIA DI UN *OUTSIDER* TRA RIUSCITA E DELEGITTIMAZIONE**

Tra le tante storie raccolte sul campo, quella di Tafara Houssaini Assani – presidente dell'associazione *Émanciper Mayotte* – può essere utile a sintetizzare gran parte degli aspetti trattati in questo capitolo, in particolar modo le differenti interpretazioni della realizzazione sociale. Ma non solo. Tafara è un giovane della generazione cerniera, nato a Mayotte e cresciuto

a La Réunion, che conosce bene le difficoltà della mobilità e le problematiche inerenti alla frattura generazionale in corso.

Tafara: J'ai quitté Mayotte que j'avais 6 ans, en 1992, pour aller à La Réunion. De 0 à 6 ans j'ai grandi avec ma grand-mère. Et après j'ai rejoint mes parents à La Réunion. Ils y sont allés en 1990. En 1991 se sont installés et je suis arrivé en 1992.

Paola : Est-ce que tu es parti tout seul pour les rejoindre ?

Tafara : Oui, tout seul. Ils te mettent dans un avion, il y a des hôtesse qui s'occupent de toi et ils te récupèrent à la fin. Ah non mais c'était un choc... je n'avais jamais pris la barge. Ma grand-mère m'a accompagné jusqu'à l'aéroport, elle pleurait parce que je suis son deuxième petit-fils. Et je connaissais mes parents mais je n'avais pas grandi avec eux. C'est comme si tu vas chez des inconnus (Passamainty, aprile 2019).

Come tanti bambini degli anni Novanta, l'educazione di Tafara è stata affidata alla nonna materna dal momento che i suoi genitori decisero di trasferirsi a La Réunion alla ricerca di *mariziki*. Fu solo al compimento dei sei anni che Tafara lasciò il villaggio di Kany-Kéli – nel profondo sud di Mayotte – per salire sulla *barge* (traghetto che unisce la Grande-Terre alla Petite-Terre) e raggiungere l'aeroporto dove venne imbarcato come “minore non accompagnato” diretto a Saint-Denis de La Réunion. Un'esperienza indimenticabile – e certamente traumatica – per un bambino abituato a trascorrere le sue giornate tra le strade polverose di un villaggio rurale: alla drammatica separazione dall'amatissima nonna, si aggiunse infatti il trauma dell'incontro con i propri genitori, con i quali non aveva mai vissuto e che rappresentavano per lui dei completi estranei. Agli sforzi di adattamento al nuovo contesto familiare si accompagnarono quelli volti all'inserzione sociale:

Tafara : Quand je suis arrivé à la Réunion je ne savais pas ni lire ni écrire. Tout le monde parlait français, moi je ne parlais pas de tout français ni créole : la mairie de Saint-André avait mis en place un dispositif pour lutter contre l'illettrisme et l'analphabétisme des enfants. Ça m'a beaucoup aidé.

L'analfabetismo è una condizione che interessa ancora oggi un alto numero di bambini a Mayotte: Tafara, come Bacar e Moussa (v. § 5.3), è arrivato a La Réunion senza conoscere una parola di francese (lingua non parlata dalla nonna kibushifona) né di creolo; l'unica educazione su cui poteva fare affidamento era quella coranica, comunque limitata per un bambino di sei anni. Fortunatamente il sindaco del comune di Saint-André, storicamente la città che presenta la maggiore densità di abitanti di origini maoresi, ebbe la lungimiranza di lanciare un dispositivo di lotta contro l'analfabetismo minorile, il quale sembra abbia giovato molto all'integrazione di Tafara e al suo percorso scolastico<sup>426</sup>.

---

<sup>426</sup> Oltre alle iniziative di comuni, enti e associazioni locali, esiste in Francia il CASNAV (*Centre académique pour la scolarisation des enfants allophones nouvellement arrivés et des enfants issus de*

Nonostante le difficoltà economiche vissute dai genitori, Tafara trascorse un'infanzia serena e intorno ai dodici anni entrò a far parte di una squadra di calcio, un'altra esperienza che ha marcato fortemente lo spirito di questo giovane uomo dagli ampi orizzonti:

Tafara : Moi j'ai commencé dans une équipe de foot à 12 ans, j'étais pieds-nu ... La première fois que j'ai mis les crampons [scarpe da calcio, ndr] il m'a fallu déjà un an pour utiliser mes deux pieds !! Je faisais des choses énormes à pieds-nu mais avec les chaussures j'étais incapable...

Per un bambino abituato a giocare a piedi nudi sulla terra battuta, indossare per la prima volta le scarpe da calcio rappresenta senza dubbio un momento di grande gioia e di realizzazione, ma anche di riflessione sui propri limiti e potenzialità:

Tafara : Et je me souviens quand mon coach m'a dit « aujourd'hui tu ne joueras pas. [...] Pieds-nu tu ne peux pas jouer, et avec les crampons ça serait une catastrophe. ». J'étais là, j'avais 12 ans, et pendant 90 minutes, non... 110 minutes, je regardais les autres (schiocca le labbra, ndr)

Au final : j'ai passé une semaine avec mes crampons même à la maison. Je te jure, je dormais avec mes chausseurs. [...] Et c'était ce qu'il voulait, il voulait me faire comprendre que « s'est à toi de t'adapter ». Et je me souviens jusqu'à aujourd'hui du mon foutu premier match... (Passamainty, aprile 2019).

Quest'ultimo rappresenta un passaggio chiave della vita di Tafara: se si vuole entrare a far parte di una squadra e giocare “da professionista” occorre necessariamente adattarsi a quelle scarpette scomode, le quali costituiscono – agli occhi di chi scrive – una trasposizione simbolica della condizione esistenziale della comunità maorese in mobilità. Se non si vuole rimanere in panchina (marginalizzazione) è necessario fare tutto il possibile per adattarsi alle nuove condizioni (integrazione), affinando le proprie capacità (formazione) a ogni costo: una riflessione diventata un mantra della sua vita privata e professionale.

Tafara : À La Réunion je jouais en sélection. Être jouer professionnel était le rêve que je n'avais jamais pu vivre à cause de mon père : à chaque fois qu'ils me demandaient d'aller en métropole il refusait de signer l'autorisation, ... j'avais 16 ans.

Con ai piedi le sue scarpe chiodate, Tafara cominciò a collezionare successi giungendo in “Selezione” con una squadra locale di La Réunion. In breve tempo, la giovane promessa si fece notare e le proposte da parte di alcuni club sportivi metropolitani non mancarono, ma fu proprio in quel momento che i desideri di Tafara si scontrarono con le aspirazioni che suo padre – *fundi* stimato – nutriva per suo figlio: la carriera religiosa.

Tafara : Mon père est dans la religion, il m'a dit « si tu veux réussir il faut passer par la religion ». Il voulait que j'aille à Djeddah (Arabie Saoudite) pour apprendre l'Islam. À 17 ans mon père m'a dit « Tu vas là-bas parce que c'est moi qui

---

*familles itinérantes et de voyageurs*) che si occupa dell'accoglienza, dell'orientamento e della scolarizzazione di minori stranieri o non madrelingua francese, con sportelli in ogni Dipartimento.

décide ». « Non, ça c'est ton rêve, ce n'est pas le mien. Mon rêve c'est devenir footballeur professionnel ».

Et un jour m'a dit « Tu n'es plus mon fils à partir d'aujourd'hui ».

Per molto tempo Tafara e suo padre non si rivolsero la parola ed è solo negli ultimi due o tre anni che hanno tentato di riallacciare un rapporto, dopo oltre dieci anni di rottura totale.

Tafara : Aujourd'hui on se parle parce qu'il a besoin de moi. Quand il voit que ça marche l'entreprise il dit « oui, c'est mon fils ! ». Mais quand j'ai un problème je ne peux pas compter sur lui.

Tu imagines le combat que j'ai fait ? Avant d'aller combattre à l'étranger j'ai dû combattre contre lui (Passamainty, aprile 2019).

Conseguito il diploma (BAC) nel 2004 e appese le scarpette al chiodo, Tafara lasciò La Réunion per proseguire gli studi in *métropole*. La sua determinazione lo condusse presto a incontrare dei professionisti che decisero di investire su di lui e nel 2006 questo giovane *maoriunionese* sbarcò a Los Angeles dove rimase circa sei mesi prima di tornare a Parigi, nel 2007, e conseguire un Master presso una delle prestigiose scuole di commercio della capitale.

Tafara : Je venais d'une famille très pauvre qui vivait dans le bidonville à La Réunion (Saint-André), donc il fallait réussir.

La vita professionale si evolve di pari passo con la vita privata: nel 2011, all'età di 25 anni, Tafara sposò la sua storica compagna – anche lei originaria di Mayotte – con la quale ha condiviso una parte delle esperienze di mobilità. I neosposi decisero poi ritornare in pianta stabile a Mayotte nel 2012. Sebbene Tafara sia cresciuto a La Réunion e i rapporti con i suoi genitori non fossero dei migliori, il legame con la terra di origine rimase sempre ben saldo, complici i lunghi mesi di vacanze che il giovane trascorreva ogni anno a Mayotte tra la casa della nonna materna a Kani-Kéli e altri parenti sparsi tra Sada e Chirongui.

Tafara : Quand je venais en vacances ma grand-mère me disait : « Il fallait que tu connaisses toute ta famille ». Donc sur un mois à Mayotte de vacances je fais une semaine à Kani chez ma grand-mère, une semaine chez l'autre grand-mère, une semaine à Sada, une semaine a Chirongui. Et du coup ... j'ai grandi avec ces liens.

Tornato a Mayotte, Tafara conobbe casualmente due imprenditori metropolitani a capo di una struttura di formazione chiamata DAESA (*Développement, Agro, Economique, Sécurité, Alimentaire*) fondata nel 2007 con l'obiettivo di offrire una formazione professionale in ambito agro-alimentare (rilascio dell'autorizzazione sanitaria per la manipolazione e trasformazione di alimenti, il cosiddetto sistema HACCP) e accompagnare i giovani alla ricerca di un lavoro. Sebbene promettente, l'idea dei due imprenditori stentava a decollare, così Tafara decise di entrare a far parte di DAESA persuaso dalle potenzialità inespresse da tale progetto.

Tafara : Pendant cinq ans ils ont essayé de développer des choses mais ils n'ont pas réussi. Ils n'avaient pas la contextualisation, c'est-à-dire que le produit il faut le contextualiser... La logique n'était pas adaptée au territoire. Parce que les formations ne correspondaient pas aux besoins de Mayotte.

È adattando l'offerta formativa alle esigenze del territorio che Tafara riuscì a sbloccare dallo stallo DAESA che oggi, riconosciuta e finanziata dal Ministero del Lavoro, offre una moltitudine di formazioni certificate (ECDL per le competenze informatiche, TOIC per quelle linguistiche, oltre a un ventaglio di specialità di mestieri). Il successo di DAESA si evince anche dalla moltiplicazione delle sue succursali nel corso degli anni: DAESA è presente infatti a Passamainty (sede principale), a Dembeni, a Chiconi e, più di recente, a Chirongui.

L'impegno di Tafara sul territorio però non si ridusse al lavoro svolto presso DAESA. Stando alle parole del suo racconto, sembra che nessun successo professionale sia riuscito a placare la delusione vissuta a sedici anni per colpa del padre, le cui parole hanno marchiato a vita la mente e lo spirito del giovane uomo. Una volta a Mayotte, Tafara non resistette infatti alla tentazione di rimettersi le scarpette ai piedi e calcare i polverosi campi da calcio maoresi, mosso da un forte sentimento di rivalsa personale e dalla voglia di incoraggiare i più giovani a seguire i propri sogni, ergendosi a modello.

Tafara : Ce que m'a vraiment poussé à rentrer à Mayotte c'est ma passion : le foot. J'ai des amis qui jouent au foot là-bas qui sont pro. Je m'entraîné dans un club et j'avais quelqu'un qui me pistais... (Passamainty, aprile 2019).

In breve tempo, Tafara si trovò nuovamente protagonista di un acceso scontro con i suoi genitori, che intanto erano tornati a vivere a Mayotte dopo oltre vent'anni trascorsi a La Réunion. Tafara mi ha parlato lungamente delle diatribe familiari scatenate dalla sua scelta di tornare a giocare a calcio, un esibizionismo che continuava a non andare giù al padre: come dieci anni prima, i comportamenti del figlio continuavano a nuocere alla reputazione dei genitori. Lunghe peripezie seguirono, ma ciò che appare particolarmente interessante sono i tentativi di delegittimazione che Tafara continuò a subire da parte del padre (e del resto della sua famiglia), il quale continuava a parlare del figlio come di un "nullafacente", nonostante fosse ormai a capo di DAESA nonché proprietario di un piccolo internet-café (e pochi anni dopo ideatore di *Émanciper Mayotte*).

Tafara : Pour longtemps mon père me disait « tu es un fenian », et ça lui le disait à tout le monde. Mais moi j'étais chef d'entreprise, je travaillais 7/7 jours. Je me suis rendu compte qu'à Mayotte [...] quand tu montres des idées et des projets alors tous se mettent contre toi<sup>427</sup>. Ta famille en premier. En fait, les gens que tu

---

<sup>427</sup> Una frase più volte udita sul campo è: "Se metti un Maorese in prima fila si lamenterà perché non vuole stare davanti a tutti, se lo metti dietro si lamenterà perché non vuole essere messo dietro, e se lo metti al centro spingerà quello davanti a lui per farlo cadere..."

vas rencontrer vont demander qui est ton père et ta mère, parce qu'après ils appellent ton père et ta mère pour leur dire « il faut dire à ton fils de ne pas faire ou dire ça... », c'est un moyen de décourager. Ils mettent en place tout un réseau pour te décourager. Ma mère m'appelait, en pleurant, « tu ne dois faire ci et ça... ».

Tafara si amareggiò molto nel constatare che le stesse difficoltà familiari vissute in adolescenza per il calcio si ripresentarono – acutizzate – a livello professionale: i suoi diplomi non sembravano avere alcun valore per la gente del villaggio, che vedevano in lui non tanto una persona talentuosa e meritevole quanto più qualcuno assistito dalla fortuna. Come se non bastasse, le continue illazioni del padre non misero soltanto Tafara in cattiva luce, ma lo fecero diventare il bersaglio privilegiato di ripicche e sabotaggi:

Tafara : Dans mon village, ils crevaient les pneus des voitures, aussi à ma voiture. A mon cyber-café ils ont coupé les tuyaux d'alimentation dix fois. A l'époque il n'y avait pas Orange au Sud, j'avais un satellite CanalSat, ils l'ont cassé sept fois, et c'est des gens de ma famille (Passamainty, aprile 2019).

L'*outsider*, che si discosta da percorsi precostituiti (carriera giuridica-amministrativa, formazione religiosa), che non si confà agli obblighi comunitari di solidarietà e di reciprocità (pagamento dello *shungu*, *musada*<sup>428</sup>, ecc.), si trova inevitabilmente emarginato e delegittimato – pubblicamente come privatamente, non essendoci quasi cesura tra le due dimensioni – vittima di logiche tradizionali che non tollerano posizioni devianti potenzialmente fatali per l'equilibrio sociale.

Tafara : Donc, psychologiquement ... j'ai appelé ma femme et j'ai lui dit « je me casse d'ici ». Je suis partie et après je suis revenu. Je me bats toujours. C'est un combat au quotidien... On est dans un pays où on ne veut pas qu'un autochtone réussisse, on ne veut pas, il faut que ce soient des gens de l'extérieur. [...] En plus, je ne viens pas d'une famille qui fait partie des grandes castes...

A seguito di questi continui attacchi, Tafara decise di prendersi una pausa da Mayotte e tornò in Francia, dove trascorse due settimane di “vacanza” durante le quali ebbe una sorta di illuminazione...

Tafara : À la 4<sup>ème</sup> fois qu'ils m'ont coupé les tuyaux j'ai fait une petite dépression, et je suis parti en vacances en métropole. Là, je me suis posé la question « Qu'est-ce qu'il se passe à Mayotte ? Qu'est-ce qu'il fait que j'ai du mal à m'intégrer ici ? », parce que je ne comprenais plus. J'ai commencé à réfléchir. C'était de comprendre la société mahoraise... et j'ai fait un dessin.

A questo punto dell'intervista, Tafara prese un pennarello e cominciò a tratteggiare sulla lavagna lo schema ideato durante la sua breve vacanza metropolitana, di cui mi illustrò alcuni passaggi-chiave (**Immagine 50**).

---

<sup>428</sup> *Musada* ovvero “l'aiuto comunitario, mutuo aiuto, sforzo comune” costituisce uno dei pilastri della vita comunitaria maorese (v. costruzione del *bang*, § 10.2).

Immagine 50: Lo schema « échec/réussite » (fallimento/successo) ideato da Tafara

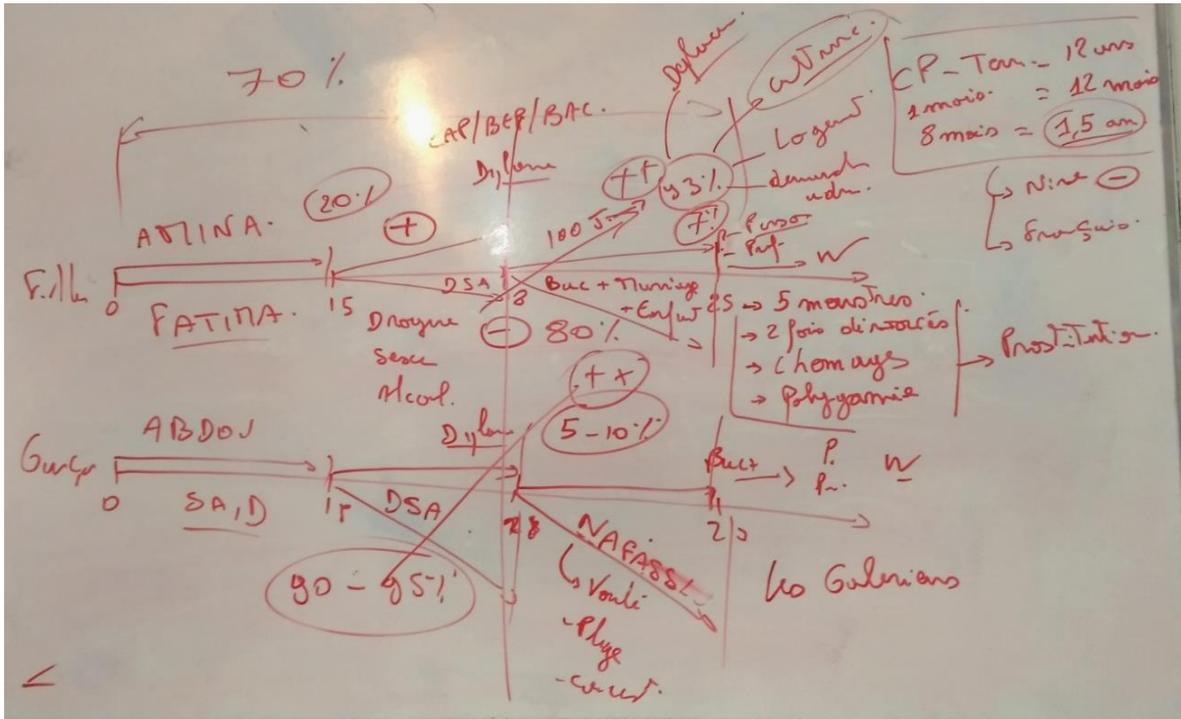
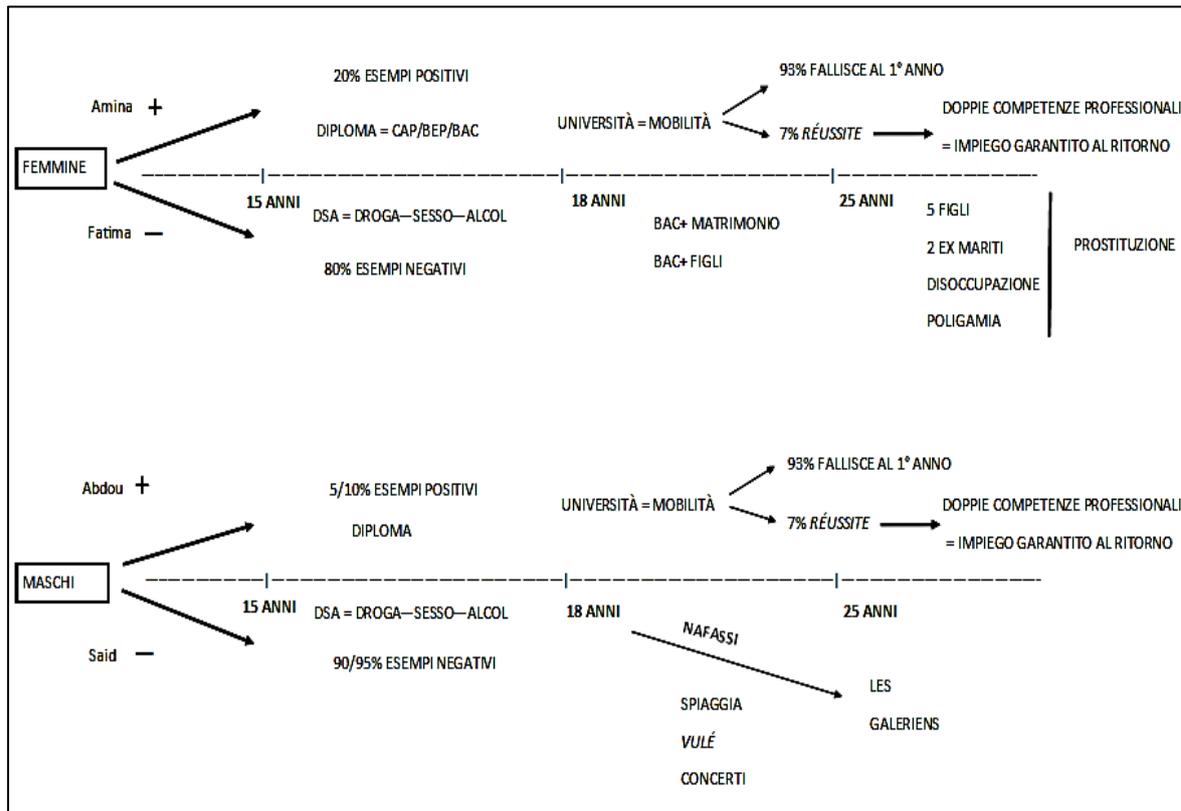


Figura 13: Trascrizione dello schema di Tafara



Nell'introdurre la sua esposizione Tafara individuò tre fasi "critiche" nella vita di un giovane – 15, 18 e 25 anni – e ripartì la linea del tempo in due sezioni, in quella superiore le ragazze e sotto i ragazzi, proponendo per ciascuna due esempi, uno di riuscita e l'altro di insuccesso. Lo schema non tiene conto del periodo dell'infanzia, in quanto quasi tutti i bambini dai due ai quindici anni compiono tendenzialmente lo stesso percorso, il quale prevede un'alternanza tra scuola coranica (mattino presto e pomeriggio) e scuola laica (mattina e a volte il pomeriggio, di solito a rotazione). È solo intorno ai quindici anni che si evidenzia una netta biforcazione tra chi prosegue gli studi e chi invece li abbandona, precipitando nella rete del *DSA*, acronimo di "droga, sesso, alcool".

Secondo Tafara, questo schema rispecchierebbe il percorso esistenziale di circa il 70% dei giovani maoresi (margine di variabilità del 30%). Nel caso delle ragazze, Tafara ipotizza un 20% di casi di riuscita contro l'80% di fallimenti, tesi che argomenta come segue:

Tafara : Dans cette société ils s'enfurent que tu aies un diplôme ou que tu as travail: entre 18 et 25 ans il faut que tu te maries. Ici si tu as 25 ans et tu n'es pas encore mariée ils disent « tu as un problème ». Donc, chez les filles nous voyons qu'elles deviennent des parents prématures, elles veulent se marier et elles ne vont plus à l'école.

Et les jeunes filles qui n'acceptent ça, elles préfèrent rester en métropole pour ça. La pression sociale ici est énorme. Et le jugement aussi. Et ça tous les jours ils vont te faire remarquer...

Tafara introdusse dapprima l'esempio di Amina, il caso più positivo ma anche il meno diffuso:

Tafara : Amina veut devenir géographe. Elle va définir son parcours. Elle va en métropole, elle va travailler, fait beaucoup de sacrifices, elle va développer les compétences personnelles, etc. (Passamainty, aprile 2019).

Amina – idealtipo della studentessa modello maorese – sogna di diventare geografa e si impegna duramente per raggiungere il suo obiettivo: consegue il diploma e parte per la *métropole* per proseguire gli studi. È noto però che il 93% degli studenti maoresi in mobilità tende ad arenarsi al primo anno di università, mentre solo il 7% riesce a conseguire il diploma di laurea, tra cui Amina, la quale avrà maturato il doppio delle competenze dei suoi coetanei, aspetto che favorirà la sua inserzione professionale di ritorno a Mayotte. Chi invece abbandona presto l'idea di un percorso accademico, tende a ripiegare su una formazione professionale oppure decide di tornare a casa, accettando l'idea che le sue priorità vengano inevitabilmente riconfigurate in funzione delle obbligazioni sociali: qui, il desiderio di *réussite* professionale tende a degradarsi rapidamente a favore della necessità di realizzazione sociale, come mogli e madri<sup>429</sup>.

---

<sup>429</sup> Una volta a casa Amina sarà comunque incoraggiata dalla famiglia a sposarsi e ad avere dei figli (possibilmente prima del compimento dei 25 anni).

Tafara : Fatima, toujours crevée par son papa, à 15 ans elle tombe dans la DROGUE-SEXE-ALCOOL. Les parents essayent de se débarrasser d'elle, c'est-à-dire ils essayent de trouver le premier mari venu. Donc premier année BAC+MARIAGE, deuxième année BAC+ENFANT, à 25 ans elle a 5 monstres (enfants, *ndr*), elle est en général deux fois divorcée, donc des enfants de père différents. Et comme elle est très exigeante demande le salaire au mari, donc c'est pour ça qu'elle est deux fois divorcée... Elle n'a pas des compétences donc elle est au chômage. Un fait qui est en train de revenir une force à Mayotte est la polygamie : elle accepte d'avoir un mari qui a plusieurs femmes parce que à la fin le mari lui donne de l'argent. Et un autre élément qui est en train de se développer ici c'est la prostitution (Passamainty, aprile 2019).

Dall'altro lato, il caso di Fatima che cresce tra difficoltà economiche e familiari, ritrovandosi a poco più di vent'anni priva di qualsiasi formazione, spesso madre e già separata dal marito. Altre giovani invece sembrano invece alimentare una “poligamia di ritorno” – sebbene formalmente abolita nel 2005 – accettando una relazione poligamica che comunque garantisce un certo corrispettivo in termini monetari e sociali. O peggio ancora, si ripiega sul crescente mercato della prostituzione. Secondo Tafara, tali esiti potrebbero arrivare a interessare fino all'80% delle giovani da lui prese in considerazione, una cifra elevatissima ma tristemente verosimile.

Successivamente, Tafara si concentrò sulla situazione dei giovani studenti, ancor più preoccupante rispetto a quella delle ragazze: secondo il presidente di *Émanciper Mayotte*, solo il 5-10% dei giovani termina il proprio percorso accademico o formativo, contro il 90-95% di insuccessi.

Tafara : Chez les garçons c'est pire [...] beaucoup n'arrivent pas à cette étape du BAC. Il y a ceux qui j'appelle « les BAC+ », comme Abdou : il prend son diplôme, il part en mobilité, [...] compétences personnelles, professionnelles, et il trouve du travail. Ça représente le 5/10% de la population masculine juvénile. Chez les garçons, c'est surtout l'alcool et la drogue. [...] Ils n'ont pas du travail, tous les week-ends demandent aux parents de l'argent, ils vont faire des *vulé*<sup>430</sup>, des grillades, ils vont à la plage et aux concerts. C'est-à-dire, ils ne rentrent pas en formation, leur seule activité c'est ça, et pour ceux qui jouent au foot, ils s'en sortent grâce au foot.

Il periodo della spensieratezza, del “ho ancora tempo per...” – che tendenzialmente va dai 18 ai 25 anni – viene chiamato *nafassi* o *nafasi*, ovvero “libertà, tempo libero, opportunità”: è il momento dedicato al divertimento, ai concerti e alle grigliate con gli amici, che – se non regolato – tende a fagocitare il giovane e le sue aspirazioni. Come in occidente, anche a Mayotte, il periodo *nafassi* tende progressivamente a allungarsi sicché sono sempre più numerosi i giovani adulti tra 25 e 30 anni a risiedere ancora presso i genitori.

---

<sup>430</sup> *Vulé* “grigliata” in shimaore.

Tafara : Ceux qui tombent, ce n'est pas qu'ils sont tombés, ils ont décidé de tomber. Et avec DAESA je leur donne une opportunité de s'en sortir en leur donnant une formation (Passamainty, aprile 2019).

Il caso ipotetico negativo è qui rappresentato dal giovane Said che, appena adolescente, cade nella trappola del *DSA* per non riemergere più: i suoi genitori non sono in grado di sostenerlo e, presto o tardi, faranno in modo di liberarsi di lui (Tafara utilizza l'espressione « s'en débarrasser »), cacciandolo di casa. Così a 25 anni, i giovani come Said diventano ufficialmente dei *Galériens* – giovani privi di formazione, lavoro, opportunità e ambizioni – che passano le loro giornate a chiedere soldi ai passanti, spesso mostrando uno stato di coscienza alterato dalle droghe<sup>431</sup>.

Tafara : Si vous allez chez Sodifram [una delle più note catene di supermercati locali, *ndr*] il y a toujours un jeune qui attends juste que tu sors pour avoir un euro, ils s'appellent « les Galériens ». Et quand il y a une grève, ils sont eux qui coupent les routes parce qu'ils n'ont rien à foutre. Et à La Réunion c'est pareil.

Alcuni anni fa, Didier Robert – presidente della *Région Réunion* – ha chiesto la collaborazione di Tafara al fine di redigere una cartografia della situazione vissuta dai giovani sul territorio riunionese e avanzare delle soluzioni. Fu in tale occasione che Tafara si è rese conto che lo schema fin qui analizzato avrebbe potuto essere esteso, con minime variazioni, anche ad altre realtà. In effetti, dinamiche simili interessano non solo le più giovani generazioni ultramarine ma anche quelle continentali:

Tafara: J'ai échangé avec différents présidents de Région en France, par ex. Alsace-Lorraine et il m'a dit : « On a le même problème ».

È interessante notare come, ancora una volta, il talento e le competenze di Tafara vengano ampiamente valorizzate soprattutto fuori dal dipartimento di origine, confermando l'adagio “nemo profeta in patria”. Provando a sdrammatizzare su tale dinamica, Tafara citò una discussione che ebbe con alcuni concittadini a Kani-Kéli quando decise di non giocare più per la squadra di calcio locale – *topos* dei suoi racconti – preferendo ad essa quella del M'Tsapéré, guidata all'epoca da un allenatore originario di La Réunion con cui Tafara era cresciuto:

Tafara : J'ai dit au village « Allez-vous faire foutre. Quand j'étais ici vous m'avez fait galérer. Je n'étais pas prophète chez moi, mais là-bas je suis capitaine ».

Il fatto che questo giovane “self-made man” sia interpellato in qualità di consulente da importanti personalità politiche regionali e nazionali sembra innervosire molto una parte dei suoi

---

<sup>431</sup> Tra le droghe più consumate tra questi giovani c'è sicuramente la cosiddetta *chimique*, una sostanza di sintesi derivata dalla cannabis che provoca o acutizza disturbi del comportamento e scompensi psichiatrici tali da richiedere non di rado l'ospedalizzazione del consumatore. L'esistenza della *chimique* è nota da circa una decina d'anni: la facile accessibilità e i costi contenuti hanno contribuito alla sua rapida diffusione presso le fasce svantaggiate della popolazione a Mayotte e, più di recente, a La Réunion.

conterranei, in particolar modo i suoi familiari. La formazione “occidentale” di Tafara e la sua popolarità sminuiscono l’ascendenza familiare e comunitaria sul giovane e, di conseguenza, il loro prestigio sociale, aspetto reso ancor più grave dal fatto che si tratta di una famiglia *dans la religion*.

Tafara: J’ai compris qu’ils t’envoient à l’école mais ils ne veulent pas que tu réussisses. [...] Ils ne l’acceptent pas...  
Ils t’envoient juste pour dire que tu sais lire et écrire, mais après ils te disent « oublie tout ce que tu as lu ». C’était ça, c’est vraiment ça. Ma mère m’a dit « oublie tout ce que tu as vu à l’école ». [...] c’est dur. Je ne veux pas que tu crées une entreprise et tu ne créeras pas une entreprise, et c’était ce que les gens lui disaient ! J’ai dit : « Mais si tu ne voulais pas que je faisais une entreprise, pourquoi tu m’as envoyé à l’école ? Il fallait m’envoyer à la campagne à planter les bananes ! » (Passamainty, aprile 2019).

Lo sfogo di Tafara è il grido di un’intera generazione di giovani qualificati che si trovano “nel mezzo” (*fikira m’bili*) – imbrigliati tra logiche comunitarie e nuove forme capitalistiche – obbligati a fare i conti con meccanismi di subordinazione apparentemente tradizionali, ma in realtà già profondamente inficiati da logiche esogene, corrotti al punto da intaccare quel (dis)equilibrio sociale che paradossalmente tentano di difendere.

Tafara: Ils veulent te bloquer. Et si tu n’es pas de la bonne famille... ils te disent « Il y a telle famille qui doit réussir ! ».

Le reti di dipendenza e di reciprocità che le “grandi famiglie” tessono sul territorio antepongono sì l’interesse personale e affettivo al bene comune, ma sono al tempo stesso talmente ampie da coinvolgere una larga porzione di popolazione: in tal senso, se chiunque può potenzialmente beneficiare dei favoritismi, perché opposi a tale sistema? Una parte dei giovani mostra una marcata indifferenza e disillusione nei confronti della politica locale percepita come troppo personalista e distante; l’elettorato più maturo si caratterizza invece per una certa accondiscendenza nei confronti di tali logiche clientelari. Questa dinamica appare piuttosto generalizzata, sono infatti molte le denunce informali che ho avuto modo di raccogliere nel corso della ricerca. Una remissività elettorale descritta da Abdou N’Tro (2011) in termini di “disobbedienza o rassegnazione intellettuale”, intesa come rinuncia alla riflessione e all’esercizio critico in cambio di una carriera all’interno della pubblica amministrazione.

« Le rapport que ces jeunes cadres et intellectuels entretiennent avec la politique reste souvent trop affectif et intimiste, ce qu’installe un rapport de clientélisme plus pervers » (Abdou N’Tro 2011).

I giovani che – non conformandosi alle logiche tradizionali e alle derive clientelari – tentano invece di avanzare proposte alternative, interferendo con le relazioni di dipendenza e di reciprocità, caratterizzate localmente da importanti gerarchie di classe e d’età (Abdou N’Tro

2011). La società maorese viene infatti definita “a tradizione gerontocratica”, dove gli anziani sono definiti *wadzade wa dagoni*, i “genitori del villaggio”, ma anche i saggi, gli antenati (viventi) (Blanchy-Daurel 1990: 43). Essi conservano una posizione di rilievo nella comunità sebbene il loro ruolo venga lentamente soffocato da nuove razionalità economiche e configurazioni sociali abbracciate dai giovani, i quali tendono sempre più a disconoscere l’autorità degli anziani.

La tensione ideologica che sgorga dall’incontro tra Islam e *République*, tra regole di convivenza tradizionali e derive capitalistiche, tra visioni contrapposte della “riuscita sociale”, sembra alimentare una postura ideologica “schizofrenica” tra i membri della comunità maorese, argomento a cui è dedicato il prossimo e ultimo capitolo.

## **Capitolo 10**

### **UNA SOCIETÀ “IN PIENA MUTAZIONE”**

*Je suis composé de mahorité, d'islamité et de francité.  
Enlever ma mahorité, c'est anéantir mon corps.  
Combattre mon islamité, c'est arracher mon cœur.  
Ne pas reconnaître ma francité, c'est trancher ma tête.*

Hamidani-Attoumani Ambririki (2010)

Come accennato nel quarto capitolo, il processo di dipartimentalizzazione di Mayotte si distingue in maniera sostanziale da quello vissuto nelle cosiddette “vecchie colonie” francesi (Martinica, Guyana francese, Guadalupa, La Réunion). I Dipartimenti d’oltremare di “prima generazione” riconosciuti nel 1946 hanno sperimentato – a partire dagli anni Sessanta – una transizione repentina passando dalla società coloniale della piantagione al sistema post-industriale dell’informazione e del consumo. Queste dinamiche hanno interessato solo di recente e incidentalmente la realtà maorese, cristallizzata per quasi quarant’anni in un susseguirsi di statuti incerti fino al 2011, anno della sua effettiva integrazione dipartimentale.

Nonostante la sua introduzione “progressiva e adattata”, le contraddizioni generate dall’applicazione meccanica di uno statuto dipartimentale in un contesto regolato da principi e logiche locali non hanno tardato a manifestarsi. Se negli altri Dipartimenti francesi d’oltremare tali contraddizioni sono sorte progressivamente nell’arco di oltre mezzo secolo, a Mayotte questo è avvenuto a meno di dieci anni dal lancio del nuovo statuto, a causa delle specificità culturali e giuridiche che caratterizzano il contesto maorese. Difficile da applicare meccanicamente, il processo di dipartimentalizzazione si scontra con le virate esistenziali dei cittadini, a loro volta condizionate da specifiche situazioni politiche e sociali, per tali ragioni ho ritenuto opportuno ritornare su alcuni aspetti relativi a tale metamorfosi per approfondirli alla luce degli esiti contemporanei.

In questo ultimo capitolo si tenterà di ricostruire la transizione socio-culturale in corso nella società maorese, al fine di comprendere se e in che modo lo schema *assimilazione-resistenza-reinvenzione* osservato a La Réunion (Ghasarian 2002; Watin 2002; Simonin 2002) e con interessanti declinazioni in altre realtà dipartimentali (Dahomay 2000; Affergan 2006; Mam Lam Fouck 2006, 2007) – trovi applicazione a Mayotte. Dapprima si analizzeranno le ragioni che rendono la dipartimentalizzazione di Mayotte un processo controcorrente (§ 10.1). Si osserveranno poi i paradossi emersi dall’applicazione del diritto comune (anche diritto civile) e quindi di un “ordine imposto”, in una società tradizionalmente regolata da norme derivanti dal diritto islamico e da pratiche consuetudinarie (§ 10.2). Successivamente si esamineranno le reazioni a tale imposizione e quindi l’emergere di un “ordine negoziato” attraverso il quale i maoresi hanno tentato di “assimilare l’assimilazione” (§ 10.3). Infine, si tenterà di comprendere quali siano gli esiti contemporanei di tali metamorfosi, in particolar modo rappresentativi di un

“ordine contestato”, a cui si accompagna lo sviluppo di un malessere identitario denominato “schizofrenia maorese” (§ 10.4).

### **10.1 UNA DIPARTIMENTALIZZAZIONE CONTROCORRENTE**

I processi di adattamento che hanno accompagnato la metamorfosi dipartimentale delle “vecchie colonie” erano volti a recuperare il ritardo strutturale che caratterizzava i nuovi Dipartimenti, nonché a trasformare le popolazioni fino a quel momento colonizzate in cittadini *à part entière*. Il programma di integrazione dipartimentale presumeva infatti la soppressione dei modelli derivati dalla società tradizionale sostituiti da forme occidentali di organizzazione sociale, dando luogo a dinamiche di acculturazione forzata (Simonin 2002). Diventare cittadini francesi presupponeva quindi un allineamento ideologico ai valori della nazione, che si sarebbe ottenuto ponendo in essere meccanismi di assimilazione piuttosto violenti (v. § 3.2.2). A questa prima fase seguì, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta e fino alla fine degli anni Ottanta, un periodo caratterizzato da una forte resistenza agli eccessi dell’assimilazione, una fase che trova una sintesi nell’espressione *télescopage* (“scontro”), a seguito della quale i due modelli antagonisti – tradizione e modernità – tenderanno a una progressiva incorporazione (*hybridation*) dando vita a movimenti di rivalorizzazione della creolità e delle forme di modernità alternativa (Watin 2002).

Gli effetti della decentralizzazione avviata negli anni Ottanta del Novecento nelle “vecchie colonie” e le trasformazioni che seguirono a livello istituzionale – con i processi di allineamento strutturale – hanno cominciato a manifestarsi a Mayotte nel corso dell’ultimo decennio. Quella maorese è oggi una società *en pleine mutation* (Marie *et al.* 2017), i suoi abitanti sperimentano infatti multiple transizioni, dal punto di vista socio-culturale, economico, giuridico e istituzionale. All’interno del panorama ultramarino francese, la dipartimentalizzazione di Mayotte viene spesso presentata come un caso totalmente a parte, in quanto apparentemente anacronistica, accelerata e incompatibile:

#### **- Dipartimentalizzazione anacronistica**

Se quella di Mayotte viene definita una dipartimentalizzazione anacronistica – di “quarta generazione” – è perché questa sarebbe giunta a compimento quando i Dipartimenti di “prima generazione” reclamavano già da tempo maggiore emancipazione socio-economica (v. § 3.2.1).

Per i sostenitori della “causa maorese” (lealisti) questo desiderio di integrazione alla Repubblica rispondeva alla necessità di garantire pace e sviluppo agli abitanti dell’isola, scongiurando definitivamente qualsiasi tentativo di annessione unilaterale da parte dell’Unione

delle Comore. Per altri invece – orientati verso posture filo-comoriane – questa volontà di assimilazione sarebbe dettata da un più profondo rapporto di dipendenza nei confronti dello Stato e del suo apparato coloniale. Secondo Adjimaël Halidi (2018), l'applicazione a Mayotte del modello coloniale riunionese – regime coercitivo della piantagione, forza-lavoro di diversa provenienza, totale dipendenza economica, ecc. – avrebbe prodotto un'alienazione, o meglio un'infantilizzazione della società, tale da generare la cosiddetta “sindrome del tirapiedi” (*syndrome du larbin*), in cui il colonizzato tenderebbe addirittura a compiacersi della propria subordinazione. Seguendo tale visione, i maoresi avrebbero preferito aggrapparsi alla potenza coloniale e al sistema del *sirkali* (“amministrazione statale”) in quanto ormai incapaci di autodeterminarsi. Il *sirkali*, questo sistema esogeno politicamente e simbolicamente ordinato quanto intrinsecamente disuguale, si contrappone alla forma di governo tradizionale – *yezi* (“autorità”) – nelle mani dei notabili di villaggio e perno dell'organizzazione sociale. Sempre secondo il sociologo Adjimaël Halidi (2018), i grancomoriani non avvertirebbero il “sogno del *sirkali*” perché il panorama etno-sociale dell'isola sarebbe stato decisamente meno marcato dal colonialismo: a Gran Comore, lo *yezi* ha potuto preservare il proprio primato fornendo quella coesione politico-amministrativa che lo Stato – ancora oggi – non sembra in grado di fornire (Halidi 2018).

Questa già complessa riflessione rimanda ad altre questioni ancor più articolate e profonde quali l'impronta lasciata dalla schiavitù nell'immaginario delle società d'oltremare, nonché le forme e i significati che il concetto di “colonizzato” ha assunto storicamente in questi luoghi. Come anticipato (§ 2.2), Mayotte si è affermata nel corso dei secoli come una piattaforma strategica degli scambi della zona sud-occidentale dell'Oceano Indiano, costituendo un vero e proprio *hub* per il commercio di schiavi. Il sistema della schiavitù ha costituito quindi una costante del panorama socio-culturale ed economico maorese, esercitata in principio dalle popolazioni austronesiane protomalgasce, successivamente dalle aristocrazie arabo-musulmane comoriane, malgasce e non di rado maoresi e infine dai coloni francesi, fino alla sua abolizione nel 1847.

Al momento dell'annessione francese, Mayotte si presentava come un'isola sfibrata, flagellata da secoli di incursioni piratesche e dalle lotte intestine tra i sultani dell'arcipelago. La Francia si presentò quindi agli occhi degli abitanti come la potenza salvifica, l'unica in grado di offrire protezione dai conflitti interni e migliorare le condizioni di vita della popolazione. Tuttavia, la potenza coloniale si rivelò piuttosto assente e indifferente rispetto alle sorti dell'isola, declassata presto a grado di “colonia inutile”. Con l'istituzione del Territorio delle Comore nel 1946 e il trasferimento della capitale da Dzaoudzi a Moroni (1958), Mayotte perse definitivamente il suo primato sugli affari dell'arcipelago, e i suoi abitanti si ritrovarono a vivere l'incubo della soggiogazione comoriana. Ebbe così inizio il cosiddetto “periodo *silgom*”, un

ventennio di miseria e di continui soprusi che marchiaronò l'immaginario e la memoria collettiva maorese, al punto da aver dato vita al cosiddetto *bloc de mahorité* a difesa dell'identità maorese. La dominazione comoriana privò infatti Mayotte non solo di uomini e di risorse, ma tentò – e in parte, tenta ancora – di negare l'esistenza stessa di un'identità insulare maorese: secondo la retorica anti-maorese in voga nell'arcipelago, i maoresi non sarebbero altro che “degli anjouanesi che rinnegano le proprie origini e la propria religione” (Martial *et al.* 2016). Di fronte a tali accuse, il Movimento Popolare Maorese (MPM) decise di porre un limite al despotismo comoriano, rigettando l'indipendenza e preferendo a essa l'assimilazione alla Repubblica.

La carismatica Zéna M'Déré – leader delle *chatouilleuses* (v. § 3.3.1) – impiegò la metafora del “matrimonio combinato” per rappresentare tale opposizione, paragonando i maoresi a una sposa disgraziata, maltrattata dal marito (l'autorità comoriana), che chiede ai suoi genitori (la Francia) di tornare a casa:

Zéna M'Déré: La France qui est notre père et notre mère nous a livrées à un homme qui nous maltraite. Nous demandons à retourner vers elle (Idriss 2016).

#### - **Dipartimentalizzazione accelerata**

L'accelerazione con cui il nuovo Dipartimento percorre la sua metamorfosi colpisce particolarmente se la si confronta da un lato alla lunga “epoca di abbandono” (1958-1975) e successivamente di “incertezza statutaria” (1976-2000) vissuta dagli abitanti dell'isola, e dall'altro, al ritmo – decisamente più lento – che tale metamorfosi ha assunto nei Dipartimenti di “prima generazione”.

La velocità con cui la società maorese sta attraversando le diverse fasi di adattamento al nuovo statuto solleva numerosi interrogativi rispetto ai limiti dell'applicazione del regime dipartimentale, nonché ultraperiferico. Il generale miglioramento delle condizioni di vita – generato dalla dipartimentalizzazione e dalla rupeizzazione – si accompagna infatti alla produzione di paradossi ed effetti indesiderati tra cui:

- maggiore dipendenza economica nei confronti della *métropole*: il monopolio sugli scambi detenuto dalla Francia favorisce l'assistenzialismo e il perpetrarsi di “culture della povertà”;
- allargamento della forbice sociale, quindi delle disuguaglianze, con la creazione di nuove gerarchie in seno alla società;
- aumento della mobilità in entrata e in uscita: “isolotto di prosperità” rispetto ai territori limitrofi, Mayotte è interessata da una forte immigrazione – quasi esclusivamente

clandestina – che, unita al cronico ritardo strutturale, spinge sempre più nativi a lasciare l'isola per beneficiare appieno dei diritti di cui gode ciascun cittadino francese;

- urbanizzazione accelerata e declino di un'economia rurale autonoma;
- dipartimentalizzazione “progressiva e adattata” mal modulata: all'applicazione rapida e inderogabile di nuovi doveri è corrisposta un'estensione solo parziale di diritti e garanzie che solitamente accompagnano l'applicazione dello statuto dipartimentale.

Già nel 2016, la Corte dei Conti pubblicò un rapporto nel quale si denunciava una dipartimentalizzazione mal pilotata: nel documento veniva particolarmente criticata la mancanza di prospettive per l'avvenire e l'assenza di una seria ingegneria sociale capace di accompagnare la transizione, e quindi il recupero del ritardo strutturale (Cour des comptes 2016).

« Cette départementalisation, “miracle de l'histoire”, ne résout pas tout : cristallisant les attentes, n'a fait qu'exacerber les espoirs et a très rapidement entraîné des frustrations » (Alaoui 2016).

#### - **Dipartimentalizzazione incompatibile**

La logica assimilazionista pone inevitabilmente a confronto i valori repubblicani con i principi e i particolarismi locali (linguistici, religiosi, giuridici e istituzionali): come gli abitanti di altre realtà francesi d'oltremare con statuti *sui generis*, quali Wallis-e-Futuna e Nuova Caledonia, gli abitanti di Mayotte possiedono uno statuto personale (di diritto consuetudinario e musulmano) che dal 1841 sembra non aver subito grandi variazioni, quanto piuttosto degli aggiustamenti marginali (Ali Abdallah 2012).

Lo statuto personale maorese consiste in un insieme di regole che rimandano essenzialmente al *Minhadj at Twalibine* (“Guida dei credenti zelanti”)<sup>432</sup>, nonché a una serie di norme consuetudinarie, non codificate ma trasmesse oralmente, che traggono ispirazione da antiche pratiche bantu-malgasce preislamiche.

Il fatto che la società maorese non sia particolarmente predisposta a “conversioni” totalizzanti – come quella che richiederebbe lo statuto dipartimentale – risulta evidente quando si osserva il processo di islamizzazione dell'isola, generalizzatosi soltanto nel corso del XX secolo. Già Michael Lambek ha invitato a mettere da parte l'idea di una perfetta conversione all'Islam, preferendo parlare di *collaborazione attiva* o di *accettazione* (Lambek 2018: 125). L'Islam a Mayotte venne infatti inglobato all'interno di un sistema di pratiche rituali preesistenti, le quali non furono soppresse ma solo rese più affini alla dottrina musulmana, mantenendo però il loro

---

<sup>432</sup> Il *Minhadj at Twalibine* costituisce la principale fonte del diritto locale applicato a Mayotte, insieme ad altri trattati quali il *Fath al quarib*, il *Ketab el tambin* e il *Fath el moeni*, le cui disposizioni sono però storicamente reinterprete alla luce dei costumi afro-malgasci (Kuhn 2020).

significato *coutumier*. È in tal senso che l'Islam continua a costituire una forza unificante all'interno della poliedrica società maorese.

La lunga battaglia per “Mayotte francese” ha dato origine solo di recente a una profonda ristrutturazione del sistema giuridico-istituzionale, al fine di regolare i contrasti generati dalla presenza di uno statuto personale non di rado incompatibile con le norme del diritto comune (poligamia, ripudio, regole di trasmissione del nome, successione, ecc.). Con l'emanazione della “Loi programme pour l'outre-mer” del 2003 lo statuto personale cominciò a essere svuotato della sua sostanza: le sue regole occupano una posizione piuttosto residuale all'interno della realtà sociale maorese dominata ormai dalle norme del diritto comune repubblicano. In caso di unioni miste (maoresi e comoriani) o di litigi tra maoresi e altri soggetti non rispondenti alle norme di diritto locale, è infatti il diritto civile a prevalere (Philip-Gay 2018).

Per beneficiare dello statuto personale di diritto locale occorre non avervi mai rinunciato espressamente (scelta irrevocabile), come non deve avervi rinunciato nessuno dei due genitori. Ogni anno sono circa una ventina i maoresi che decidono di sottomettersi volontariamente allo statuto di diritto comune: una scelta che esclude automaticamente i propri figli e i discendenti dalla possibilità di appellarsi allo statuto personale. Se si aggiunge il fatto che ogni anno sono sempre più numerosi i figli nati da genitori non maoresi o da coppie miste – quindi automaticamente esclusi dall'applicazione dello statuto personale – il diritto locale appare condannato a morte certa: sebbene ancora operativo (Kuhn 2020), lo statuto consuetudinario a Mayotte è stato infatti progressivamente svuotato della sua sostanza (Ralsler 2012; Blanchy, Moatty 2012; Ali 2016, Philip-Gay 2018). Attualmente, lo statuto personale di diritto locale a Mayotte ha pertinenza in materia di stato e capacità delle persone, regimi matrimoniali, successioni e liberalità<sup>433</sup>, ma con numerose deroghe, una fra tutte l'esclusione del diritto penale dal campo di applicazione del *Minhadj at Twalibine* (Ali 2016). Pur non rinunciando allo statuto consuetudinario, i maoresi sono stati inoltre obbligati ad accettare le nuove regole di denominazione dettate dalla revisione dello Stato civile<sup>434</sup>: queste impongono a ciascun cittadino di abbandonare il sistema di denominazione islamico – secondo cui il cognome di una persona è rappresentato dal nome del padre e talvolta del nonno – e dotarsi quindi di un cognome patronimico trasmissibile. La revisione dello Stato civile ha inoltre messo fine alle disuguaglianze tra figli in materia di successione (2003), soppresso ufficialmente la poligamia, il ripudio unilaterale e la giustizia cadiale (2005).

---

<sup>433</sup> « Ordonnance n° 2010-590 du 3 juin 2010 portant dispositions relatives au statut civil de droit local applicable à Mayotte et aux juridictions compétentes pour en connaître »

<sup>434</sup> « Ordonnance n° 2000-218 du 8 mars 2000 fixant les règles de détermination des nom et prénoms des personnes de statut civil de droit local applicable à Mayotte ». <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000399226/>.

## 10.2 TRA ORDINE IMPOSTO E ORDINE NEGOZIATO

La revisione dello Stato civile, la riforma agraria e tutte le altre politiche di allineamento istituzionale mostrano quanto il rispetto delle consuetudini locali e le necessità di adattamento alla particolare evoluzione della società maorese siano in realtà subordinate a un “ordine imposto” (Le Bris 2016, cit. in Philip-Gay 2018), attraverso il quale lo Stato asserisce *de facto* la propria supremazia. Non a caso, pur comprendendo la necessità di allineamento giuridico, la popolazione sembra vivere il processo di smantellamento del sistema consuetudinario in termini di “impostura” (Blanchy, Moatty 2012). Sin dall’“Accordo sull’avvenire di Mayotte” (o KATIBA) adottato nel 2000, l’uso di espressioni quali “chiarificazione dello statuto di diritto locale” e “promozione dell’identità maorese” non avrebbero infatti lasciato presagire la scomparsa dello statuto personale come invece starebbe avvenendo.

Per comprendere quanto le istituzioni francesi – vettori principali del modello integrazionista – agiscano quali “rulli compressori” sulle specificità culturali (De Cauna in Regnault 2011), riporterò un breve estratto di una conversazione avvenuta con un commerciante di vestiti del grande mercato coperto di Mamoudzou che, vedendomi interessata a una gonna in esposizione e incuriosito dal mio accento marcatamente italiano, non riuscì a trattenersi dal chiedere a me e alla mia amica Georgeta, che mi accompagnava, che cosa ci facessimo a Mayotte:

Paola: Je suis une doctorante de l’Université de Milan-Bicocca, ma recherche porte sur la mobilité des mahorais à La Réunion et sur les effets de la départementalisation à moins de dix ans de son lancement...

Georgeta : Et moi, j’enseigne anthropologie culturelle au CUFR de Mayotte.

Commerciante : Ah ! C’est bien ce que vous faites : apprendre aux mahorais d’où ils viennent. Parce qu’ici les jeunes pensent que l’histoire commence avec l’arrivée des français... (Mamoudzou, novembre 2018).

“I giovani pensano che la storia cominci con l’arrivo dei francesi”, così l’umile e saggio commerciante sintetizza gli effetti della recente e accelerata assimilazione, capace di obnubilare in pochi anni la storia e la memoria pre-coloniale, con gravi conseguenze sui meccanismi di costruzione e di trasmissione identitaria e sulle rappresentazioni collettive.

Il carattere virulento della dipartimentalizzazione emerge distintamente dall’osservazione delle pratiche e dei significati in mutamento, favorito dal passaggio repentino dalla società della sussistenza alla società del consumo. Una frase di un interlocutore riportata da Michael Lambek (2018: 22) riassume in maniera esemplare tale accelerazione: « Between me and my daughter, a whole century has passed ».

Per dimostrare come effettivamente dalla generazione di giovani cresciuti negli anni Ottanta alla “Generazione Z” (dei nati dopo l’anno 2000) sembra sia passato un secolo, si prenderà in considerazione l’evoluzione dell’abitato maorese e in particolare la progressiva sparizione del *banga* – piccola abitazione di una sola stanza costruita con materiali vegetali (fango, paglia, acqua, sabbia, legno, ecc.) – tradizionalmente dimora dei giovani adolescenti maoresi.

Djamael : Ça ne fait pas longtemps que les gens sont sortis de cette société de subsistance pour entrer tout de suite dans la société de consommation. [...] Moi, jusqu’à l’âge de 7 ans, je n’avais pas l’électricité chez moi, eh ! Pas d’eau courant ni rien et ni dans mon petit *banga*, et voilà, d’un coup les téléphones portables arrivent... (Saint-Denis, gennaio 2019).

L’applicazione dei piani di allineamento strutturale e di riorganizzazione territoriale, inaugurati tra anni Ottanta e Novanta del Novecento, ha contribuito a trasformare radicalmente il paesaggio residenziale maorese: nel giro di pochi anni, le tradizionali abitazioni (*nyumba*, “casa” in shimaore) in argilla, terra battuta, graticcio, bambù, rafia e foglie di palma da cocco sono state sostituite da moderne case in mattoni e cemento (*nyumba ya parapa*, dal francese *parpaing* “blocco di cemento”), divenute presto simbolo di successo sociale (Cassagnaud 2010: 114). Un altro materiale edile campione d’importazioni è la lamiera, la cui domanda è in crescita costante. Un giorno, girovagando insieme all’amico Faïsoili Maliki per le strade di Labattoir, fui colpita dalla quantità di baracche in lamiera e dalla presenza ormai residuale delle tradizionali pareti e recinzioni in foglie di palma da cocco intrecciate (*mtseve*) o bambù. Su un’isola tropicale, dove la temperatura media si aggira intorno ai trenta gradi tutto l’anno, non riuscivo davvero a capire quali vantaggi la popolazione traesse dall’utilizzo di tale materiale, per giunta decisamente costoso, se si tiene conto dello stato di indigenza delle famiglie che generalmente se ne servono. Non esitai a esporre il mio sgomento a Faïsoili, il quale mi rispose:

Faïsoili : C’est vrai ce que tu dis, les habitations en tôle nous renvoient à la précarité des bidonvilles, mais ici la mentalité c’est plutôt le contraire : le raphia, les feuilles de cocotier tressées, etc. évoquent la misère, la pauvreté, par contre la tôle est considérée comme un symbole de civilisation (Labattoir, novembre 2019).

Gli steccati in foglie intrecciate – paradossalmente sempre più richiesti nei giardini delle abitazioni europee per il loro colpo d’occhio raffinato ed ecologico – stanno letteralmente scomparendo dal paesaggio maorese, rimpiazzati da un materiale sì pratico, in quanto non richiede alcuna manutenzione a differenza dei manufatti in fibre vegetali, ma estremamente termococonduttivo e piuttosto insalubre, oltre che costoso e decisamente antiestetico.

Sul finire del XX secolo, complice il lancio di operazioni pubbliche di riassorbimento dell’habitat insalubre (RHI), le case tradizionali hanno cominciato a lasciare il posto alle

cosiddette case *SIM* (*Nyumba ya SIM*)<sup>435</sup>, abitazioni “a schiera” di edilizia popolare che hanno dato vita ad ampi complessi residenziali (*quartiers SIM*). Sebbene concepite ispirandosi alla forma dell’abitazione tradizionale, ma con i materiali durevoli, l’avvento delle case SIM ha contribuito a stravolgere completamente le regole di convivenza all’interno dello spazio domestico, reso molto più ristretto rispetto alla tradizionale *shanza* (parcella di terreno che ospita l’abitazione, il cortile e gli annessi spazi). Tradizionalmente, i maoresi trascorrono gran parte della loro quotidianità all’aria aperta, all’esterno dell’abitazione: gli uomini nella veranda antistante l’abitazione e le donne nel cortile sul retro, spazi completamente rimossi nell’architettura SIM.

La progressiva urbanizzazione e l’esplosione demografica hanno contribuito a modificare l’aspetto di molte zone rurali, limitando fortemente la disponibilità di terre. Questo aspetto si collega direttamente alla scomparsa di una pratica rituale – fondamentale per il mantenimento del benessere familiare e sociale – che scandisce il passaggio dall’infanzia all’adolescenza dei maoresi: la costruzione del *banga*. Il *banga* (pl. *mabanga*) è una forma architettonica semplice (composta da una sola stanza) edificata con materiali vegetali e diffusa in tutta l’area bantu. Questa piccola abitazione viene costruita, solitamente *ex-novo*, direttamente dall’adolescente, avvalendosi dell’aiuto (*musada*, “solidarietà”) dei suoi coetanei e dei fratelli maggiori.

Madi : Ç’a tout changé parce qu’aujourd’hui tu te lèves le matin tu croise ta sœur et vous faites la queue pour aller à la toilette. Il y a quelques années ça n’existait pas ! Parce que c’était tabou ! (Saint-Denis, gennaio 2019).

L’organizzazione domestica tradizionale prevede infatti una rigida separazione tra figlie femmine e figli maschi in età puberale, volta essenzialmente a scongiurare il rischio di incesto tra fratelli e sorelle, uno dei tabù più sentiti all’interno della società maorese. Per questa ragione, la tradizione imponeva ai figli maschi tra 10 e 15 anni di trasferirsi alla periferia del villaggio e costruire il proprio *banga* (Cassagnaud 2010: 135): un luogo appartato dove ripararsi la notte, trascorrere il tempo libero e incontrare le prime *buledi* (“fidanzatine”) lontano da sguardi indiscreti.

Djamael : Dans le *banga* la sœur, la mère, la cousine, ne peuvent pas entrer. S’elles avaient besoin de nous, il fallait qu’elles envoient quelqu’un à nous chercher, un ami, un cousin... (Saint-Denis, gennaio 2019).

Il *banga* rappresentava quindi quello spazio liminale che consentiva ai giovani maoresi di esprimersi liberamente, forgiare la propria personalità, prepararsi alla vita adulta, sperimentando una parziale autonomia dal gruppo domestico (Barthès 2003: 37). Non è un caso se il termine *banga* può essere tradotto in italiano come “preparati, tieniti pronto”: fabbricare il

---

<sup>435</sup> SIM è l’acronimo di *Société Immobilière de Mayotte*.

proprio *banga* significa mostrare alla famiglia e alla comunità di essere in grado di costruire il proprio avvenire. L'installazione del giovane presso la sua nuova dimora veniva accompagnata dalla benedizione dei suoi genitori, i quali definivano il proprio figlio *atsimu*, letteralmente “è completo”, ovvero “è maturo abbastanza da poter vivere da solo” (Cassagnaud 2010: 147). Tuttavia, tale allontanamento non comportava la totale recisione dei legami familiari: i giovani infatti tornavano quotidianamente a casa – di solito tra la penultima e l'ultima preghiera del giorno – per mangiare e per lavarsi, essendo il *banga* privo di allacciamenti alla rete idrica ed elettrica, nonché di servizi igienici. Questa pratica tradizionale costituiva quindi un rito di passaggio (Van Gennep 2012 [ed. or. 1909]) – più precisamente un rito di iniziazione alla pubertà – e, al tempo stesso, la tappa liminare di un più ampio passaggio che dalla casa dei genitori avrebbe accompagnato il giovane alla casa della sposa (Cassagnaud 2006, 2010).

« Une néolocalité provisoire où un rite de passage s'opère, celui de la phase pré-indépendance » (Allibert 1989).

Questa “semi-libertà” favoriva la progressiva maturazione e responsabilizzazione del giovane, consentendo ai genitori di continuare a esercitare una certa vigilanza.

Madi: Un jeune mahorais qui a connu cette société-là ne se comporte pas de la même manière qu'un jeune qui est grandi voilà dans un mur à béton, où il y avait sa chambre, la clim, la télé et tout. Là-bas on a appris aussi à se débrouiller, on a aussi appris à affronter notre peur à dormir tout seul... Dans le banga on apprenait à nous responsabiliser petit à petit. Il y avait quand même quelqu'un qui supervisait mais c'était nous à aller chercher le bambou, les feuilles du cocotier... on jouaient avec la boue, on dessinait sur les murs... Donc, ça nous a quand même permis d'acquérir une certaine maturité très tôt, très très très tôt,

Djamael : Oui, c'était une école de vie ! (Saint-Denis, gennaio 2019).

Oggi la vita familiare dei maoresi tende a dispiegarsi in spazi sempre più circoscritti e chiusi, soprattutto in mobilità, dove le famiglie numerose si trovano strette tra le mura di anonimi appartamenti all'interno di altrettanto anonimi edifici: una condizione che obbliga genitori e figli a sopportare una promiscuità ritenuta ancora illecita (*haram*). Se nelle aree più urbanizzate di Mayotte la tradizione del *banga* è gradualmente scomparsa, nelle aree rurali questa forma abitativa persiste sebbene profondamente riadattata: il *banga* ha perso progressivamente il suo valore simbolico-rituale, per trasformarsi in uno spazio polivalente, destinato per esempio a offrire un riparo a un parente in visita o in difficoltà economiche (Cassagnaud 2010).

Quello che emerge con forza dalle testimonianze di Djamael e Madi è la frattura generazionale che la globalizzazione e l'introduzione di nuovi stili di vita ha generato tra gli adolescenti di oggi – cresciuti già nella nuova società del consumo – e i giovani adulti che prima di conoscere la modernità accelerata hanno attraversato, nel corso dell'infanzia, i cosiddetti *temps zulu* e l'educazione del *banga*.

Djamael : Une anecdote parmi d'autres, j'ai une petite sœur à Mayotte, elle a demandé à ma mère un iPhone 6S... Elle a 12 ans ! Moi je l'avais dit à ma mère que le problème avec elle c'est qu'elle n'apprend pas la valeur des choses. Je lui ai dit : « C'est très simple, le jour que tu auras tes sous tu t'achèteras ton iPhone 6S, mais moi je ne l'achèterai pas ». Et bah, pour ma mère voilà, je suis méchant parce que je l'empêche d'avoir ses trucs. Ma mère est aux minimas sociaux, toutefois elle est partie à chercher ses sous pour lui acheter le téléphone... Et pourtant c'est la même mère qui nous a élevés ! L'année dernière elle avait fait le même avec l'ordinateur, elle voulait absolument l'ordi, l'ordi est duré trois mois... (Saint-Denis, gennaio 2019).

Questo caso mostra quanto la metamorfosi istituzionale abbia non solo rovesciato irrimediabilmente la visione locale del denaro, ma abbia contribuito ad alterare gli stessi principi morali ed educativi – anche all'interno di uno stesso nucleo familiare – come osservato tra Djamael e sua sorella minore, nata ventidue anni dopo di lui. Rifacendosi alle parole di alcune sue interlocutrici, Micheal Lambek sintetizza tale rovesciamento generazionale attraverso la metafora del “mondo della papaya” (*dunia papaya*), raffigurazione di un mondo alla rovescia, in cui i frutti più piccoli e giovani crescono sovrastando i frutti più grandi e maturi (Lambek 2018: 178). Questa riflessione è corroborata da un proverbio maorese *Dunia ya papaya mutiti de akaouju*, ovvero “Nel mondo delle papaie, è il più piccolo a stare più in alto”.

« That is to say, in the course of rapid transition, during the specific historical period of the 1990s, younger siblings moved far ahead of older siblings, and children ahead of their parents, in wealth and privilege, and partly in respect and authority, producing a world turned upside-down. [...] In brief, a vast and rapid expansion of infrastructure, commoditization, internal class and age differentiation, migration, unemployment and opportunity. Indeed, a papaya world » (Lambek 2004: 60).

Sembra quindi che i maoresi si siano ritrovati improvvisamente di fronte ad una modernità disarmante, giunta senza dare il tempo alla popolazione di assorbirla e reinterpretarla attraverso il prisma dei suoi valori e dei suoi significati<sup>436</sup>. La mancanza di reinterpretazione ha costretto i maoresi a un'acculturazione forzata e brutale, a cui hanno tentato di adattarsi attraverso meccanismi di imitazione.

Faïsoili Maliki : En France, il y a eu le temps de l'écriture, de la radio, de la télé, et puis d'internet. Nous avons vécu quasiment tout en même temps. On ne sait plus quels sont nos propres repères [...]. Les jeunes ne connaissent pas leurs

---

<sup>436</sup> « Plus la forme d'un trait culturel est « étrange », donc éloignée des formes des traits culturels de la civilisation receveuse, et plus son acceptation sera difficile, car ce trait culturel ne pourra pas être réinterprété en termes de la culture receveuse ; cela ne veut pas dire cependant qu'il ne puisse être parfois accepté, mais alors en tant qu'« imitation » ou « addition », non en tant que « substitution » ou « remplacement » ; [...] il n'est pas repris, mangé, digéré, il n'a pas valeur dynamique de transformation profonde des mentalités et des sensibilités » (Bastide 1971: 51).

origines mais ils veulent s'inscrire dans la modernité, donc on imite et ça donne des conséquences (Pamandzi, aprile 2019).

Come già notato da Josy Cassagnaud (2010) – autore di numerosi studi sul *banga* maorese – la distanza tra i giovani maoresi e i giovani metropolitani è andata assottigliandosi nel corso degli ultimi anni: gli adolescenti maoresi, come quelli francesi continentali, sono i primi recettori di novità, modelli e stili di vita largamente condivisi (dalla moda, alla musica, passando per il linguaggio). Proprio la lingua è tra gli elementi più interessati da tale omogeneizzazione dei costumi: secondo Nassur Attoumani – uno degli scrittori e drammaturghi più noti e amati a Mayotte – il maorese parlato dai giovani isolani meriterebbe di essere rinominato *shimaomzungu* (letteralmente “shimaore bianco”), per il numero di prestiti dal francese che ormai presenta la lingua locale. Sembra infatti che i giovani non si rendano nemmeno conto di parlare francese quando pensano di conversare in shimaore (Regnault 2011).

Madi : Il y a des influences extérieures qui arrivent à Mayotte qui sont mal interprétés ! Et souvent les gens n'arrivent pas à comprendre qu'on n'est pas obligés de faire comme ça, parce que si on ne fait pas comme ça, ça veut dire que on n'est pas vraiment français, on n'est pas vraiment européens. [...] Et souvent on met en avant en fait ce qui vient de l'extérieur au détriment de notre propre culture (Saint-Denis, gennaio 2019).

Secondo Mathilde Philip-Gay (2018), l'accesso allo statuto dipartimentale avrebbe messo fine al periodo dell'“ordine imposto” per passare a quello dell'“ordine negoziato”, un modello sì assimilativo, ma che – a differenza del primo – dovrebbe operare a favore della costruzione di un *en commun*. Il condizionale è qui d'obbligo, vediamo il perché.

Alle origini di questo passaggio – tutt'ora in evoluzione – si situerebbe il disincanto generato da un godimento parziale dei benefici dipartimentali e soprattutto delle sue conseguenze inattese. Vista la spasmodica richiesta di assimilazione – corroborata da un voto massivo a favore del nuovo statuto (95,2% delle preferenze) – si potrebbe pensare che i maoresi non solo si fossero già conformati ai “valori imposti” della Repubblica, ma che fossero ben coscienti del significato di tale processo e delle potenziali conseguenze che l'“ordine imposto” avrebbe comportato sulle pratiche consuetudinarie e religiose (Ralsler 2015): d'altronde, come accennato poco fa, il rispetto dello statuto personale di diritto locale era garantito dalla Costituzione, quindi perché preoccuparsi?

In realtà, ormai a dieci anni dall'avvio del processo dipartimentale, gran parte della popolazione maorese afferma di aver votato a favore della dipartimentalizzazione senza sapere esattamente che cosa tale processo significasse, al di là del poter beneficiare di vantaggi economici e sociali mai visti prima. Se la dipartimentalizzazione è stata intesa in modo equivoco non può essere però solo colpa della popolazione, spesso accusata di essersi troppo concentrata a

portare avanti una battaglia politica contro le Comore, da non accorgersi dei rischi derivanti dall'assimilazione. Per comprendere la natura di tale equivoco occorre analizzare le strategie di comunicazione messe in atto dalle autorità competenti. All'alba del referendum del 2009, gli elettori maoresi furono infatti destinatari di un documento di una quindicina di pagine dal titolo *Pacte pour la départementalisation de Mayotte* (Béringer 2009), attraverso il quale le autorità tentarono di convincere la popolazione dell'utilità della dipartimentalizzazione (recupero del ritardo strutturale, sviluppo economico, maggiore protezione sociale, etc.), lasciando però in ombra gli obblighi che tale statuto avrebbe comportato (allineamento all'ordinamento giuridico e fiscale repubblicano, riforma fondiaria e dello Stato civile, svalutazione di figure e pratiche tradizionali, ecc.). Inoltre, sebbene redatto in tre lingue – francese, shimaore e kibushi – i contenuti del piano d'azione non vennero compresi dalla maggior parte degli elettori in quanto analfabeti o semi-analfabeti (e non deliberatamente ignorati come talvolta si sente dire). Alle difficoltà di adattare le strategie comunicative istituzionali alle specificità del contesto maorese, va aggiunta la generale disaffezione nei confronti della politica mostrata dalla più giovane generazione, l'unica in grado di comprendere e rendere intellegibile il messaggio trasmesso dal governo.

« La population mahoraise ne concevait le statut départemental que sous l'angle financier et non sur l'aspect des devoirs. Pour elle, elle pensait que département signifie distribution d'argent à tous les citoyens. Elle ne comprenait pas qu'un département c'est avant tout une organisation administrative et des règles juridiques assez rigoureuses pour le bien commun » (Maba Dali 2014).

Nella speranza di veder garantito il proprio avvenire, i maoresi si sarebbero invece trovati “ingabbiati” in un processo di assimilazione accelerato, manchevole e incoerente, regolato da logiche esogene – quasi sempre a svantaggio della popolazione (registri, tasse, ordinamenti) – in cui nuove e vecchie gerarchie si confrontano<sup>437</sup>. Di fronte a tale scenario post-dipartimentale, ci si potrebbe domandare in che cosa consista effettivamente il passaggio all'“ordine negoziato” che la dipartimentalizzazione avrebbe prodotto, dato che come ammette la stessa Mathilde Philip-Gay (2018), riallacciandosi alle riflessioni di Catherine Le Bris (2016), altra esperta in diritto internazionale:

« L'ordre négocié se traduit essentiellement par la formation aux valeurs de la République » (Philip-Gay 2018: 70).

---

<sup>437</sup> I nodi della borghesia imprenditoriale a Mayotte si sono cristallizzati attorno alla trilogia classica del periodo coloniale: i commercianti indo-pachistani (soprattutto originari del Gudjarat), i commercianti comoriani e gli ereditieri delle grandi famiglie creole riunionesi. A queste bisogna aggiungere le nuove leve della borghesia istituzionale, generalmente discendenti di famiglie di notabili maoresi (Bonin 2017a).

In effetti, l'“ordine negoziato” di cui parlano le due giuriste rimanderebbe al piano di formazione ai *Valeurs de la République et Laïcité* lanciato dallo Stato – su tutto il territorio nazionale – e destinato a funzionari e agenti pubblici, figure religiose (ministri del culto, nonché *cadi* e segretari di cancelleria in tribunale), responsabili della vita associativa e a tutti i professionisti a contatto diretto con il pubblico. Si inserisce in tale direzione la creazione del diploma universitario *Valeurs de la République et Religions* presso il Centre Universitaire de Formation et de Recherche de Mayotte (CUFR), il quale dispensa una formazione (145 ore in totale) volta a favorire il dialogo tra l'universo laico repubblicano e quello musulmano, ma soprattutto a diffondere i valori fondamentali della Repubblica. I destinatari di tale insegnamento sono infatti tacitamente chiamati a far propri tali valori oppure, se non si condividono, se non altro rispettare i nuovi codici, cercando di conciliare le proprie pratiche a essi.

Per tornare alla questione dell'“ordine”, ritengo piuttosto fuorviante l'utilizzo dell'espressione “negoziato” in riferimento alle politiche di formazione ai valori della Repubblica, benché queste non escludano il dialogo tra principi laici e Islam. Piuttosto, sono persuasa dall'idea che sia possibile osservare un reale tentativo di negoziazione – ovvero di confronto, per mezzo di dinamiche di resistenza, ma anche di assorbimento – se si prendono in considerazione quelle forze, precisamente l'Islam, le donne e gli anziani, che contribuiscono storicamente a fare di Mayotte un'isola particolarmente conservativa e, al tempo stesso, dinamica.

### **10.3 ASSIMILARE L'ASSIMILAZIONE**

L'integrazione economica e politica di Mayotte nel sistema repubblicano deve confrontarsi con la presenza di una tradizione culturale fortemente radicata a tutti i livelli del sociale, la quale non può essere sostituita semplicemente riproducendo rodati meccanismi di assimilazione. I tre campi indissociabili che strutturano la vita dei maoresi sono la famiglia, la comunità e l'Islam (Lambek 2018: 29). All'interno di ciascuno di questi campi, sono presenti degli elementi capaci di conferire stabilità all'insieme sociale, i quali possono rappresentare dei fattori di resistenza all'assimilazione ma anche di negoziazione e di adattamento a essa. La forza conservativa della società maorese, ma anche la sua dinamicità, rimanderebbe alla presenza di tre elementi stabili, ma non scevri da evoluzioni: la figura del *cadi* e la religione musulmana (Philip-Gay 2018), il ruolo delle donne e il principio di residenza matrilocale (Blanchy-Daurel 1990), infine, l'autorità degli anziani e dei notabili.

- **Cadi/Islam**

All'interno del più ampio processo di allineamento sociale e giuridico ai valori dei *wazungu* (“bianchi”) alcuni aspetti del diritto musulmano si sono mostrati incompatibili ai principi laici e democratici importati dalla Repubblica francese<sup>438</sup>. Presente a Mayotte a partire dal XI secolo, la religione islamica ha conosciuto solo di recente una stagione di diretto confronto con la laicità repubblicana a causa delle modifiche giuridiche (regole matrimoniali, civili e di successione) disposte ai fini dell'accesso allo statuto dipartimentale. In particolare, è sul piano dell'organizzazione sociale che le incompatibilità tra i diversi sistemi giuridici (cadiale e repubblicano) si fanno più evidenti:

« La matrilocalité, la polygamie et les remariages fréquents permettent de construire un réseau familial dense dans plusieurs villages. [...] Le vrai pouvoir fut longtemps d'avoir des parents dans toute l'île, voire dans les îles voisines » (Blanchy 2002).

La poligamia – fra gli elementi al centro dello scontro ideologico e legislativo tra Islam e *République* – ha rappresentato per secoli uno dei pilastri dell'organizzazione sociale e dei sistemi di potere non solo di Mayotte ma dell'intero complesso insulare. Proibita ufficialmente nel 2003, la poligamia continua essere ancora praticata sotto forma di “matrimonio locale privo di riconoscimento amministrativo”<sup>439</sup>.

Oltre all'abolizione della poligamia e al progressivo smantellamento dello statuto personale di diritto locale, le riforme giuridiche – in particolare l'ordinanza n° 2010-590 del 3 giugno 2010 – sono responsabili della soppressione della figura dei *cadi* che, da giudici musulmani con pieni poteri di amministrazione della giustizia ordinaria (oltre a competenze giuridiche e notarili), sono ormai riconosciuti esclusivamente quali alti dignitari della Repubblica con importanti funzioni di mediazione. Seppur spogliati delle loro competenze tradizionali e perlopiù ricollocati quali agenti mediatori del Consiglio dipartimentale di Mayotte (Blanchy, Moatty 2012), i *cadi* rimangono un'istituzione all'interno dell'ordinamento sociale maorese come dimostrato da un sondaggio condotto nel 2017 dal settimanale *Mayotte Hebdo*<sup>440</sup>. Stando ai risultati raccolti dall'inchiesta, solo un terzo del campione (35%) ha affermato di ritenere la figura del *cadi* ormai desueta e incompatibile con la presenza di uno Stato di diritto. Il resto della popolazione consultata si è mostrata invece ancora molto affezionata alla figura del *cadi*, ritenuto

---

<sup>438</sup> Il pluralismo normativo costituisce un tema classico dell'antropologia giuridica. Per approfondimenti v. Van Der Berghe 1973; Griffiths 1986; Merry 1988; Rouland 1988, 1991.

<sup>439</sup> La poligamia è stata proibita dalla « Loi programme pour l'Outre-Mer (LOPOM) » per tutti i giovani in età di matrimonio del 21 luglio 2003 e abolita definitivamente tramite l'ordinanza 2010-590 del 03 giugno 2010.

<sup>440</sup> Vauthier, G., « Enquête : Mayotte roule-t-elle toujours pour les cadis ? », *Mayotte Hebdo*, 9 marzo 2017.

un riferimento morale per la comunità., indispensabile in caso di controversie locali. La forte ascendenza che continuano a esercitare i ventuno *cadi* presenti a Mayotte potrebbe favorire in futuro una loro reintroduzione formale in seno all'ordinamento repubblicano: i *cadi* infatti continuano a ricoprire un ruolo sociale difficilmente sostituibile dalle istituzioni repubblicane (Philip-Gay 2018). Circa il 60% degli intervistati in occasione dell'inchiesta sopracitata ha affermato di consultare abitualmente il *cadi* per ricevere consigli o chiedere la sua mediazione in caso di conflitti familiari o comunitari (come giudice di pace, notaio).

Paradossalmente, quello che più sembra contribuire al mantenimento della figura del *cadi* sono proprio i matrimoni consuetudinari (*mariages coutumiers*), gran parte dei quali poligamici che – sebbene proibiti – continuano a essere celebrati secondo la tradizione<sup>441</sup>: nel 2005, furono solo cinquantotto le unioni celebrate civilmente e quindi trascritte sul registro di Stato civile (Cassagnaud 2010: 522). A oltre dieci anni di distanza da tale prima constatazione, il matrimonio consuetudinario continua a rappresentare la soluzione scelta dalla stragrande maggioranza delle coppie, sebbene queste non siano riconosciute dallo Stato:

« Le mariage traditionnel est quasiment universel (98 % des mariages), tandis que le mariage civil reste encore marginal. Ainsi, plus de 90 % des bébés naissent hors du cadre du mariage civil : c'est quasiment toujours le cas lorsque la mère est de nationalité étrangère (95 %), mais un peu moins souvent lorsqu'elle est française (74 %) » (Merceron 2017).

Occorre qui sottolineare come la scelta del matrimonio *coutumier* costituisca in realtà una strategia che, oltre a consentire il rispetto e il mantenimento delle pratiche tradizionali, permette ai singoli di beneficiare delle maggiorazioni previste per i genitori “soli con figli a carico”, essendo tali unioni non riconosciute dallo Stato<sup>442</sup>.

#### - **Donne/matrilocalità**

Se quella maorese rappresenta una società resistente e, al tempo stesso, dinamica lo si deve soprattutto alle donne, le quali agiscono letteralmente da termostato sociale, politico, culturale e religioso. La presenza intermittente di un marito e di un padre all'interno del nucleo familiare – impegnato in relazioni poligamiche – ha contribuito a fare della donna il perno stabile della società maorese, particolarmente evidente se si tiene conto della regola di residenza matrilocale, tipica delle società bantu.

Nel corso degli ultimi sessant'anni, le donne maoresi hanno dimostrato di saper reagire al cambiamento – inevitabile, con o senza dipartimentalizzazione – cercando di trarne il massimo

---

<sup>441</sup> Secondo l'inchiesta *Migrations, natalité et solidarités familiales* promossa dall'INSEE, nel 2017 risultava poligamo un uomo su dieci (nel 1991 questa situazione interessava il 13% degli uomini).

<sup>442</sup> La questione delle donne “sole di giorno ma non di notte” è stata discussa in § 5.3.

beneficio sul piano economico e sociale, ma conservando al tempo stesso un attaccamento indefettibile alla propria terra e alle sue tradizioni. In effetti, le donne maoresi sono state e continuano a costituire una vera e propria forza sociale a Mayotte, protagoniste di una tripla resistenza nei confronti:

- dell'islam patriarcale: le donne – forti di una storica autonomia dettata dalla matrilocità – hanno favorito il mantenimento di una società porosa e contraria a qualsiasi tipo di integralismo. Attualmente, il ripiegamento promosso dalle personalità *djaula* (musulmani rigoristi, v. § 9.1), i quali praticano un Islam meno tollerante rispetto a quello storicamente attestato a Mayotte, costituisce una “minaccia interna” per il sincretismo maorese che – se non fosse difeso strenuamente dalle donne – rischierebbe di soffocare sotto il peso di un incalzante fondamentalismo.
- della modernizzazione accelerata: il primato del sistema consuetudinario ha contribuito a limitare grandemente il processo di assimilazione della società, soprattutto quando declinato in termini di francesizzazione (culturale e linguistica). Una resistenza che appare meno rigida quando si prendono in considerazione altre influenze esterne connesse ai più ampi processi di globalizzazione.
- dell'egemonia grancomoriana: basti pensare al ruolo politico che assunsero le *chatouilleuses* – le soldatesse del Movimento Popolare Maorese (MPM) – le quali lottarono, talune fino alla morte, per la causa separatista e il diritto all'autodeterminazione del popolo maorese.

Una dimostrazione tangibile della capacità di resistenza e, al tempo stesso, di negoziazione manifestata dalle donne maoresi è offerta da una pratica rituale nota come *maulidi ya shenge* (o *maulida shenge/shengy*): una performance religiosa femminile che articola canto e movimenti fortemente codificati, volti a glorificare Dio e commemorare la nascita del suo Profeta<sup>443</sup> (Blanchy 1996c). Sebbene il *maulida* rappresenti una celebrazione comune a tutto il mondo musulmano (v. § 7.3), il *maulidi ya shenge* è praticato esclusivamente a Mayotte: questo rituale è stato infatti, per così dire, riadattato nel corso dei cosiddetti “anni bui” (1958-1975) divenendo ufficialmente uno strumento e un simbolo di lotta politica.

Celebrato ad esempio in occasione dei funerali o in altri momenti di raduno comunitario, il *maulidi ya shenge* è come detto una pratica sì religiosa, ma incontestabilmente sincretica: essa rifletterebbe meglio di qualsiasi altra pratica l'anima della società maorese, come sostenuto dagli autori del *Manifeste du discours mahorais* (Martial *et al.* 2016):

---

<sup>443</sup> Il testo ufficiale per la recitazione della vita del Profeta è rappresentato dal popolare *Maulida Barzandji*, ma esistono altre versioni riconosciute ufficialmente o quanto meno tollerate dalla dottrina quali il *Maulida shengy* il *Sharaf al anam* e il *Qadiry Mulidy* (Lambek 2018: 134-135).

« Le maulidi ya shenge devient par là-même un chant de communion puisqu’il rassemble le peuple de Mayotte » (*ibidem*).

Il sincretismo che emerge da tale culto rimanda a una serie di aspetti: il primo ha a che fare con il significato stesso del termine *shenge*, il quale indicherebbe uno spirito, o meglio il pantheon degli spiriti-guardiani di Mayotte:

« Le shenge est un esprit. Il est le panthéon des héros de l’histoire ancienne, les fani, les Cheikhs et autres esprits des aïeux qui sont convoqués » (*ibidem*).

Lo *shenge* rappresenterebbe quindi un “contenitore” in cui trovano collocazione gli spiriti dei cosiddetti “fondatori” di Mayotte: i *Fani* (a capo delle prime *chefferies* medievali pre-islamiche), gli *Cheiks* (grandi personalità dell’aristocrazia arabo-musulmana) e altri antenati. Ed è proprio su questi “altri antenati” che il sincretismo affiora.

« Le maulidi ya shenge est le conservatoire des esprits de la terre, il abrite la royauté française, la royauté sakalava des princes d’or du Boeni et la royauté mahoraise des Sharifs. » (Martial *et al.* 2016).

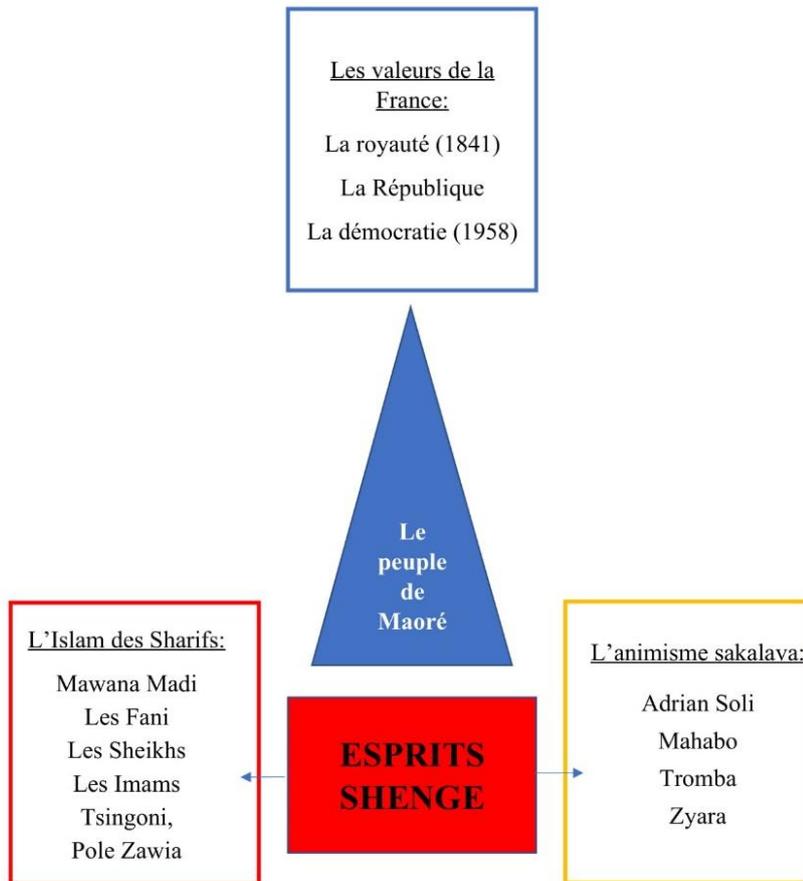
Non solo *fani* e *Cheikhs*, nel *maulidi ya shenge* convergono gli spiriti dei coloni francesi, dei regnanti malgasci (*Sakalava*) e di quelli maoresi/musulmani (*Sharifs*): queste tre autorità si sono trovate infatti a coesistere sul suolo di Mayotte a partire dal 1841, rappresentati rispettivamente dal comandante Passot, dal sultano sakalava Andriansoli e dal notevole Kadhi Umari, le tre personalità alla base del trattato di cessione alla Francia.

I tre poteri, invece di rimanere separati e in potenziale competizione tra loro, hanno preferito unire le forze, dando origine a un unicum sincretico volto a proteggere il “popolo maorese” dai patimenti e dalle razzie che sconvolsero l’isola in epoca precoloniale.

« La communion et la fusion des trois trônes se réalisent dans le vœu d’appartenance de Mayotte à la France comme serment de protection de la population de Mahoré dans son ensemble, au sein des valeurs de la république française, des valeurs de l’Islam et des valeurs de l’animisme sakalava. » (*ibidem*).

Prende così forma il cosiddetto “triangolo sacro dello shenge” (**Figura 14**), i cui vertici rappresentano i tre “troni” della identità maorese: l’Islam degli *Sharifs*, l’“animismo” *Sakalava* e i valori della Repubblica francese.

**Figura 14:** *Il triangolo sacro dello shenge* (Martial *et al.*, 2016)



I tre poteri dispongono di specifici luoghi di culto: a una performance di *maulidi ya shenge* segue solitamente una visita devozionale presso gli *ziara* (“luoghi sacri”). La questione della sacralizzazione e quindi dell’esistenza di culti e luoghi deputati all’adorazione di tali spiriti è cruciale, in quanto capace di fornire al “discorso maorese” – emerso parallelamente alla pratica del *maulidi ya shenge* – una dimensione spirituale:

« Chaque maulidi ya shenge sonnera comme une invocation ritualisée, sacrée et mystifiée des voix des aïeux pour poursuivre ce qu’ils ont entamé [...]. Leur sacralisation apporte une dimension spirituelle au combat de Mayotte française » (Martial *et al.* 2016).

Le origini del culto del *maulidi ya shenge* vengono fatte risalire appunto al 1958 quando, al trasferimento della capitale del Territorio delle Comore – da Dzaoudzi (Mayotte) a Moroni (Grande Comore) – i maoresi replicarono siglando a Tsoundzou il primo patto lealista a favore

della dipartimentalizzazione<sup>444</sup>. Fu in tale occasione che le donne eseguirono per la prima volta un *maulidi ya shenge*, che da canto puramente religioso, passò in breve tempo ad assolvere una funzione quasi esclusivamente politica. Le donne infatti cominciarono a sfruttare la straordinaria capacità di convogliare moltitudini provenienti da villaggi anche distanti – tipica dei momenti rituali quali *maulida*, *shijabu*, ecc. – per diffondere il messaggio del *Mouvement Populaire Mahorais* e serrare i ranghi, facilitando l’organizzazione di manifestazioni e rappresaglie (Lambek 2018: 145). In tal senso, il *maulidi ya shenge* rappresenta una pratica sincretica « dont le sens est exclusivement politique et nullement religieux » (Martial *et al.* 2016).

Se non proprio a rischio “di scomparsa”, la sopravvivenza del culto del *maulidi ya shenge* rischia di essere messa duramente alla prova a causa dell’accelerazione assunta dal processo di dipartimentalizzazione e perché il disincanto generato dalla comparsa di esiti indesiderati sta modificando le relazioni con la *métropole*, uno dei vertici dello *shenge*.

#### - Anziani/notabili

Già in epoca coloniale, le famiglie dei notabili e dei saggi dell’isola hanno esercitato un’importante attività di mediazione tra la popolazione e l’amministrazione repubblicana. Come i *cadis* e le donne, anche la categoria dei notabili, con cui vengono indicate solitamente le famiglie “detentrici di autorità morale”, può rappresentare un fattore di resistenza e di negoziazione rispetto all’“ordine imposto” di cui sopra.

M. M'trengoueni: S'il n'y a pas la guerre civile ici - c'est un fait - il y a bien des raisons. C'est qu'il y a quelque chose derrière qui joue l'arbitrage (Mamoudzou, aprile 2019).

L’idea che esistano altre sfere di potere oltre a quelle storicamente riconosciute (Repubblica, Islam, “Animismo”<sup>445</sup>) è emersa nel corso di una lunga e preziosa conversazione avuta con l’antropologo maorese Mohamed M'trengoueni, secondo cui il subpotere degli anziani e dei notabili continuerebbe a esercitare una ferma autorità, sebbene in maniera sotterranea, quasi invisibile. Per riuscire a farmi comprendere quello che viene definito un *pouvoir de soubassement* (“subpotere”), l’antropologo M'trengoueni mi invitò innanzitutto a riflettere su un fatto: a Mayotte, le relazioni tra maoresi e comoriani – seppur tese – non sono sfociate in una guerra civile. Secondo M'trengoueni, se un massacro come quello di Majunga (v. § 4.1) non si è (ancora) verificato a Mayotte, è solo grazie all’autorità silenziosa esercitata da alcune personalità locali

---

<sup>444</sup> Il Congresso di Tsoundzou diede vita all’*Union pour la Défense des Intérêts de Mayotte*, poi *Mouvement Populaire Mahorais* (v. § 3.3.1).

<sup>445</sup> Ovvero il culto degli spiriti e degli antenati. In questo caso, la nozione di animismo viene impiegata in maniera residuale per questioni di praticità discorsiva, ma rimangono valide le premesse fatte nella nota 102 a cui rimando.

che giocano storicamente un ruolo di mediazione, forti di un potere simbolico trasmesso per via generazionale.

M. M'trengoueni: Il y a des gens qui ont le pouvoir traditionnel qui ne vont jamais s'exprimer, mais c'est un pouvoir qu'ils exercent au sein de la communauté et au sein des villages. C'est un pouvoir historique, on sait bien qui est qui. Parce qu'ils sont issus d'une famille ou d'une entité qui à une époque a fait ceci et cela. [...] Nous savons qu'au village il y avait un tel, un tel, et un tel et que leurs enfants, leurs petits-enfants sont les personnes qu'aujourd'hui détiennent un pouvoir symbolique (Mamoudzou, aprile 2019).

Questo potere simbolico, mi spiega l'antropologo, costituirebbe il fondamento del consenso popolare, senza il quale sindaci e amministratori locali non sarebbero legittimati a prendere decisioni. Ricapitolando: oltre alle tre storiche sfere di potere (repubblicano, musulmano, "animista") che coesistono a Mayotte dal 1841, esisterebbe un'altra autorità – definita tradizionale – esercitata silenziosamente ma risolutamente – dalle suddette famiglie notabili.

Fatte tali premesse, M'trengoueni proseguì mostrando come tale assetto – vecchio di ormai centottant'anni – rischia di essere irrimediabilmente compromesso dall'emergere di una nuova forza sociale, detentrica questa volta di un contropotere simbolico: i giovani, pronti a tutto pur di rovesciare l'ordine costituito, sia esso imposto o negoziato.

M. M'trengoueni: C'est une logique organisationnelle. Si vous désorganisez la société, vous transformez la société : ça changera autant qu'on n'aura pas créé un autre mode symbolique de pouvoir. Voilà.  
Et ce n'est pas l'ancien pouvoir qui va entamer ce genre de choses. C'est la nouvelle génération effectivement qui va exercer ce contrepouvoir symbolique.

Quella che l'antropologo M'trengoueni mi delinea è una rappresentazione piuttosto distopica del futuro di Mayotte, dove i tre poteri storici rischiano di entrare seriamente in conflitto tra loro qualora il subpotere tradizionale fosse messo fuori gioco dall'insorgere di un contropotere giovanile, in grado di scompaginare tale assetto postcoloniale.

M. M'trengoueni: Ce sont les personnes qui ont fait des études, qui comprennent les lois, ce sont ceux-là qui vont créer le problème contre l'administration qu'ils vont démontrer qu'ils ne sont pas dignes d'être responsables, alors que le pouvoir d'avant, qui était un pouvoir communautaire, n'a jamais fait ça [...]. C'est la génération des catastrophes qui va arriver. [...] Ces jeunes vont se retrouver tout seul dans le problème, parce que la population locale ne va pas être d'accord. La population locale sait qui sont ces français là et qu'ils les ont aidés à devenir qu'est-ce qu'ils sont.

Questa gioventù emancipata, in corsa per il potere, disposta a "schiantarsi contro un muro" – questa è l'espressione usata da M'trengoueni – piuttosto che trovare un compromesso

con il potere preconstituito, trova rappresentazione nel proverbio *Mutru mbole kashindrwa ha ākili lakini ha mbiyo*, tradotto “l’adulto è vinto non per intelligenza, ma per velocità”.

Se fino a solo qualche anno fa, l’applicazione del sistema repubblicano non ha condotto a una sua sostanziale messa in discussione – come invece è avvenuto negli altri Dipartimenti d’oltremare – per timore di veder compromesso il “sogno dipartimentale”, oggi, le più giovani leve cominciano a manifestare sempre più la loro insofferenza rispetto alle pratiche (neo)coloniali di cui lo statuto dipartimentale sarebbe portatore. In particolare, quello che i giovani – formati e competenti – non intendono più accettare è la subordinazione intellettuale generata dalla collocazione dei “bianchi” (*wazungu*) ai posti chiave della società maorese. Questo passaggio vede al centro una metamorfosi rispetto alla posizione delle precedenti generazioni, e soprattutto dei notabili, i quali – come un termostato sociale – sono riusciti fino a oggi a negoziare tra Repubblica e popolazione locale.

Djamael : Une des choses que j’ai beaucoup adoré pendant la crise de la vie chère à Mayotte, bien que ce fût catastrophique et tout, c’était que pour une fois, les Mahorais se sont rendu compte qu’ils avaient du pouvoir et ils pouvaient dire « non ».

Avant la grève quand on faisait par exemple la queue à la poste, un blanc qui arrivait il allait direct au guichet [saltando la coda, *ndr*], il lui traitait son dossier et il repartait. Les gens il râlait doucement mais ils ne s’osaient pas le dire. Après la grève j’ai vu la même scène à la CAF, le blanc arrive et le gens : « Oueeeh, tu fais la queue comme tout le monde ! ». J’ai adoré ce moment-là ! On se réveille quoi ! (Saint-Denis, gennaio 2019).

#### **10.4 ALLE RADICI DELL’ORDINE CONTESTATO: LA SCHIZOFRENIA MAORESE**

È stato anticipato come il rapporto tra giovani e anziani a Mayotte sia attraversato da profonde tensioni, rese ancor più acute dalla recente e accelerata dipartimentalizzazione. Le diverse interpretazioni del concetto di “riuscita sociale” si trovano qui alla base di tale conflitto generazionale: i giovani desiderosi di intraprendere una carriera accademica o professionale si trovano infatti obbligati a confrontarsi con aspettative e resistenze familiari, talvolta particolarmente limitanti (v. Capitolo 9). Non solo: una volta tornati a Mayotte, convinti di poter contribuire allo sviluppo dell’isola per mezzo delle competenze acquisite in mobilità, i giovani troveranno non di rado la strada sbarrata, da un lato da logiche clientelari che regolano l’accesso all’occupazione, e dall’altro dalla generale preferenza accordata ai professionisti “stranieri”, ovvero non maoresi (provenienti generalmente da La Réunion, dalla *métropole* o da altri paesi europei), ritenuti a priori più competenti dei locali:

Djamael : Chez nous c'est particulièrement vrai le fait qu'on a subi pendant longtemps une espèce de lavage de cerveaux : on dévalorise le local et on valorise ce qui vient d'ailleurs, voilà. Tout ce qui est nouveau c'est beau et c'est bon. [...] Nous sommes conscientes que pendant des années on a souffert une espèce de complexe d'infériorité envers l'europpéen, l'occidental.

Madi : Oui, on a beaucoup cette tendance à prendre tout ce qui vient de l'extérieur parce que c'est meilleur. Mais il y a quelques années ce n'était pas comme ça. Il a quelques années à Mayotte on avait peur des gens qui venaient de l'extérieur.

Djamael : Il y a cette tendance à croire que quelqu'un de compétent il faut le chercher à l'extérieur. Je vais te dire un truc : moi je suis un professionnel dans le tourisme, là c'est mon domaine, on a vécu des moments comme ça à Mayotte où la municipalité ou le comité du tourisme a payé 23.000 euros un occidental qui est venu deux semaines à Mayotte pour faire une diagnostique et l'état de lieu du tourisme à Mayotte, pour nous dire comment les choses sont. On lui paye 23.000 euros, alors que moi je suis à côté, comprenez ce que je veux dire ? Non pas que je suis moins compétent [...] à la limite moi je suis beaucoup plus compétent du gars parce que je connais le territoire ! (Saint-Denis, gennaio 2019).

Questa situazione paradossale – vissuta dai più giovani in termini di soggiogazione e praticamente mai messa in discussione dalla generazione precedente – sta contribuendo a un irrigidimento delle relazioni con la *métropole* e i suoi rappresentanti *wazungu* (“bianchi”). Questa nuova generazione di professionisti e di aspiranti politici sarebbe quindi all'origine di un movimento di rivendicazione, fino a ora categoricamente rigettato dalla classe dirigente economica e politica di Mayotte, per alcuni troppo concentrata a curare gli interessi del “colono” che non a tutelare quelli della popolazione.

M. M'trengoueni: Les nouveaux élus qui vont arriver, la génération 2020/2021, ça va être la catastrophe pour la France, parce qu'ils vont se battre pour la population, non pour le colon. [...] Ça va être la guerre entre les élus et la France.

Paola : Donc, va-t-il commencer un nouveau combat ?

M. M'trengoueni: Un nouveau combat, un vrai combat, un combat idéologique : « Ce que nous voulons pour notre peuple ce n'est pas ce que vous offrez ! » (Mamoudzou, aprile 2019).

L'immagine di una nuova battaglia comincia quindi a delinarsi all'orizzonte, una battaglia ideologica e non più politica, come invece è stata quella a favore della dipartimentalizzazione. Questa inedita attitudine sovversiva potrebbe indurre a pensare che, anche a Mayotte come nelle altre “vecchie colonie”, al disincanto generato dagli effetti indesiderati della dipartimentalizzazione – in primis la *vie chère* – seguirà la creazione di movimenti per l'autonomia o di frange secessioniste. In realtà, la battaglia ideologica di cui parla M'trengoueni non avrebbe nulla a che vedere (almeno per il momento!) con la richiesta di emancipazione – “reclamata e rigettata” – osservata negli altri Dipartimenti d'oltremare.

M. M'trengoueni: Les gens ne vont pas s'opposer à la départementalisation, pour eux c'est un acquis.

A Mayotte, l'idea di un'emancipazione intesa in termini di accesso alla sovranità, ovvero di affrancamento dal legame di dipendenza dalla *République*, non sembra essere presa in considerazione, neppure di fronte alle esorbitanti fatture per i servizi essenziali (acqua, rifiuti, ecc.) e ai ritardi nello sviluppo infrastrutturale. La dipartimentalizzazione, mi spiega M'trengoueni, è servita « pour se débarrasser du giron comorien et pour être libres », in tal senso essa ha rappresentato una battaglia politica, la quale però sembra non aver corrisposto appieno alle aspettative nutrite sul piano sociale ed economico. Quello che la prossima leva è decisa a fare è trasformare questo patto politico in un patto sociale, abolendo i regimi derogatori che non fanno altro che alimentare le disuguaglianze e generare frustrazione in una popolazione esclusa da larga parte dei diritti e dei benefici derivanti dal nuovo statuto. Questi nuovi candidati sono convinti che sia giunto il momento per la Francia di assumersi piena responsabilità rispetto alla “questione maorese” e fare dei suoi abitanti – con tutte le loro specificità – dei francesi *à part entière* e non *entièrement à part*.

M. M'trengoueni: Les alternatives à Mayotte ce n'est pas de dire on va aller jusqu'à renier la France, parce que on sait qu'on perdra tout, mais on va demander à la France de comprendre ce que nous sommes ! Et qu'on arrive à un moment donné à se retrouver quelque part. [...] Aujourd'hui la France ne reconnaît pas ce que nous sommes (Mamoudzou, aprile 2019).

Ecco il nodo attorno a cui ruota la principale rivendicazione postdipartimentale dei maoresi: il riconoscimento e il rispetto delle specificità culturali – che “rendono i maoresi quello che sono”, unici nella loro molteplicità – e che non sono più disposti a nascondere, tantomeno a rinunciare. Dopo decenni di svalutazione del locale e di sacralizzazione della Repubblica finalizzata esclusivamente al conseguimento dello statuto dipartimentale, sembra che i maoresi – scossi dall'accelerata omologazione sociale – abbiano reagito riappropriandosi letteralmente dei propri costumi e avviando un movimento di “patrimonializzazione” a salvaguardia della propria identità insulare.

Djamael : Pendant les années 1980, on avait pris un virage où, par exemple, la femme mahoraise a commencé à s'habiller à l'occidentale où à renier littéralement le kishali/salouva. Et aujourd'hui ça s'est inversé... Si les gens vivent l'expérience de la perte, souvent la réaction protectrice c'est beaucoup plus important (Saint-Denis, gennaio 2019).

Alle pratiche di mimetismo degli anni Ottanta e Novanta sono seguite dinamiche di rivalorizzazione e di riappropriazione della tradizione (abbigliamento, danze, musiche, artigianato, ecc.) che hanno contribuito a trasformare la battaglia politica in ideologica, per mezzo

della quale la popolazione rigetta categoricamente la deculturazione prodotta dall'occidentalizzazione à *marches forcées*.

M. M'trengoueni: Les mahorais savent ce qu'ils ne veulent pas : ils ne veulent pas perdre leur identité. Ça ils ne l'accepteront jamais ! C'est comme une carapace. La vraie difficulté qu'a la France aujourd'hui c'est de ne pas vouloir comprendre ce discours là des mahorais [...]. Il n'y a rien que changera à Mayotte si n'est pas la population qui décide de faire changer les choses, ce n'est pas la France qui changera les choses... (Mamoudzou, aprile 2019).

La dipartimentalizzazione repentina per certi aspetti e claudicante per altri, accompagnata dall'ingresso in una modernità accelerata – che preclude qualsiasi tentativo di riformulazione e di confronto con le specificità locali – ha dato luogo ad un cortocircuito in cui rivendicazioni politiche e identitarie si trovano in evidente contraddizione tra loro. Di fronte al progressivo indietreggiare delle tradizioni causato dall'avanzata dell'occidentalizzazione, i maoresi hanno risposto arroccandosi ai loro costumi, rischiando però così di sabotare i progetti di sviluppo sociale e infrastrutturale che solo una piena appartenenza alla Repubblica può garantire. Siamo qui di fronte a quel tipo di comunicazione autoconfutante, che rimanda al concetto di “doppio legame” o “doppio vincolo” (*double blind*) sviluppato da Gregory Bateson (2000 [ed. or. 1972]). Quella del *double blind* è una situazione patogena – dettata dalla presenza di un'incongruenza irrisolvibile – che a Mayotte sembra aver condotto all'emergere di un malessere identitario che Ali Saïd Attoumani (ex Responsabile alla Direzione degli Affari Culturali) ha rinominato “schizofrenia maorese” (Regnault 2011). Come lui, sono numerosi gli interlocutori incontrati sul campo che non hanno esitato a definire “schizofrenici” gli esiti della battaglia dipartimentale:

Djamael : En fait, la modernité a été tranchante. Aujourd'hui on ravive une certaine tenue vestimentaire, un certain type de langage, une certaine tradition, pour exister à niveau identitaire, voilà. Mais cette dynamique de revalorisation est en train de s'entrechoquer avec l'occidentalisation à marches forcés !  
Moi, je traduis ça comme une situation de schizophrénie sociétale (Saint-Denis, gennaio 2019).

Se i maoresi hanno voluto dare l'impressione di allontanarsi dai valori e dalle pratiche consuetudinarie, è stato solo perché – per oltre mezzo secolo – la richiesta di assimilazione alla Francia ha rappresentato l'unica “via di scampo” dall'assoggettamento comoriano. Questa rimozione autoimposta ha tuttavia condotto all'emergere di contraddizioni identitarie, al limite del patologico, come sostenuto da Faïsoili Maliki, direttore degli affari culturali, giovanili e della vita associativa del comune di Pamandzi.

F. Maliki : L'aspect schizophrène du Mahorais, il est très profond, il est très profond d'autant plus que le combat même des Mahorais : “ rester français pour être libre ” [...]. S'il faut oublier le shimaore on l'oublie, s'il faut oublier le

manioc on l'oublie pour être un Département. Mais finalement ce n'est pas notre souhait d'oublier le manioc, d'oublier la religion, etc. [...] Sauf que à force de penser à ce combat là on se retrouve dans cette situation de schizophrénie (Pamandzi, aprile 2019).

Alla base della frattura identitaria, che mina al patto politico con la *métropole*, vi sarebbe il disinteresse mostrato dalla Francia nei confronti degli “altri registri funzionali” – come li chiama Mohamed M'trengoueni – la cui autorità sembra prescindere dalla presenza dello statuto dipartimentale.

M. M'trengoueni: Le vrai intérêt des mahorais c'est l'intérêt collectif, communautaire. Ce n'est pas mon intérêt personnel. C'est ça que les *mzungu* doivent comprendre. Le Mahorais n'est pas individualiste. Autant que le blanc raisonnera en termes de réussite personnelle, en termes d'intégration professionnelle, en termes de valeurs de la République, il ne comprendra jamais le système mahorais. C'est un système complètement différent.

E aggiunge:

M. M'trengoueni: Personne ne pourra changer les mahorais [...] tant que la France voudra absolument que les Mahorais deviennent des français comme en France, les Mahorais ne comprendront pas ce point de vue-là. Tout ce que je suis comme africain, ou musulman ou autre ne changera pas forcément mais c'est une force pour moi pour mieux vivre (Mamoudzou, aprile 2019).

Se le politiche repubblicane naufragano inesorabilmente una volta applicate a Mayotte è proprio perché le istituzioni dipartimentali non tengono in considerazione le specificità del contesto e l'autorità esercitata dagli “altri registri funzionali” ancora attivi.

F. Maliki : Toutes les politiques publiques loupent à Mayotte. Il y a des politiques publiques, qu'elles soient européennes ou nationales, une fois à Mayotte elles ne marchent pas. Parce que ce n'est pas en accord avec cette identité qui se dit être européenne-française mais au fond qui se caractérise comme autochtone, musulmane et encore africaine (Pamandzi, novembre 2019).

Nella sua riflessione dedicata ai paradossi della costruzione identitaria a Mayotte, Mohamed Aït-Aarab (2017) fa ricorso alle nozioni di salienza (*saillance*) e di sostanza (*substance*), per mostrare come gli elementi costitutivi dell'identità maorese siano modulati a seconda delle contingenze storico-politiche. La sostanza identitaria (o *mahorité*) è costituita dai molteplici riferimenti (arabo-persiani, bantu, malgasci, indiani ed europei) risultato della mescolanza culturale che ha interessato l'isola nel corso della sua storia.

Sitirati: Nous les mahorais (*Wa Maore*), nous n'avons pas des origines. Nous sommes comme le *rougail* un peu de piment, un peu de tomate, un peu d'oignons, etc. (Saint-Denis, febbraio 2019).

Il *rougail* è una pietanza di origine indiana, diffusa in tutta l'area dell'Oceano Indiano sud-occidentale, dall'arcipelago delle Mascarene, al Madagascar, fino alle Comore. Immane accompagnamento per un gran numero di ricette, questa preparazione presenta numerose varianti, a seconda degli ingredienti a disposizione e dei gusti personali. È interessante notare come Sitirati, una donna sulla sessantina residente a La Réunion da oltre trent'anni, utilizzi la metafora del *rougail* – e quindi la libertà di riformulare tale ricetta a piacimento – per sottolineare come il pluralismo culturale costituisca, in *sostanza*, l'identità maorese.

Sebbene la tematica del meticcio sia accettata e diffusa nella società maorese, le multiple origini e appartenenze non sottraggono gli individui a fenomeni di frammentazione identitaria a volte dolorosa, come accade ad esempio a coloro che presentano legami familiari con gli abitanti del resto dell'arcipelago. Il rapporto tra sostanza e salienza identitaria è stato infatti descritto da Aït-Aarab in termini di “dissonanza cognitiva”<sup>446</sup>, intesa come « la difficulté à situer son identité véritable fragmentée entre des identités multiples et des comportements divers » (Aït-Aarab 2017: 141). Il concetto di “dissonanza cognitiva” accompagnerebbe così quel più ampio fenomeno ribattezzato “schizofrenia maorese”. Secondo Faïsoili Maliki, il peccato originale alla base di tale malessere sociale risiederebbe nel fatto che, pur di sganciarsi definitivamente dall'orbita comoriana, i maoresi avrebbero accettato di “soffocare la propria identità”, salvo poi pentirsene e tentare il suo recupero in extremis:

F. Maliki : À partir de 1975 à aujourd'hui, le mahorais a compris une chose : il a compris que s'il veut demeurer français il doit accepter l'assimilation. Donc il doit étouffer son identité. Et, dans la bouche, il le disait pour que la France garde ses droits, mais au final c'est quelque chose qu'il a du mal à accepter. Donc il y a une sorte de schizophrénie qui est née et cette schizophrénie là c'est ce qui fait tous nos problèmes d'aujourd'hui (Pamandzi, aprile 2019).

La “schizofrenia” si manifesterebbe quindi in quello scarto che esiste tra “ciò che i maoresi mostrano” e “ciò che realmente provano” nei confronti dell'assimilazione: un esempio perfetto di *double blind*.

« Mayotte qui, se voulant française à tout prix, n'ose revendiquer sa culture comorienne et malgache ; arabo-musulmane et africaine ; créole, enfin » (Blanchy 2002b).

Nel corso dei cosiddetti anni bui e dell'incertezza statutaria, una preferenza particolare – una salienza identitaria – è stata accordata alla componente francese, a scapito delle altre (Aït-Aarab 2017: 140). L'obiettivo della dipartimentalizzazione avrebbe talmente monopolizzato la scena pubblica al punto da spingere la popolazione a rinunciare (almeno apparentemente) a tutte

---

<sup>446</sup> L'espressione “dissonanza cognitiva” impiegata da Aït-Aarab (2017: 141) è stata coniata da Samuel Huntington (2004).

le altre appartenenze – percepite come un potenziale ostacolo all’evoluzione istituzionale – senza curarsi delle conseguenze sociali e culturali di tale allontanamento. Tuttavia, una volta conseguito lo statuto dipartimentale, la componente musulmana e le tradizioni di matrice afro-malgascia hanno subito una sostanziale rivalutazione, riguadagnando una certa salienza identitaria. Questo slittamento presenta alcune analogie con i movimenti di “risveglio identitario” osservati a La Réunion (v. § 3.2.2): nel caso maorese, la fagocitazione culturale e istituzionale prodotta dalla dipartimentalizzazione ha scatenato un’immediata reazione di rivalorizzazione dell’elemento religioso, motivata da un lato, dall’esigenza di proteggere e di rivendicare le proprie specificità di fronte a meccanismi di assimilazione totalizzanti e, dall’altro, dalla paura di essere bollati come *kafir* (“miscredenti”) dalla comunità comoriana. In effetti, i maoresi sono spesso indicati dai comoriani come “fuori dalla religione” proprio a causa del loro attaccamento politico alla Francia.

« Mayotte souffre de ne pas être reconnue par la lointaine Métropole, alors même qu’elle ne veut plus se reconnaître dans ses îles sœurs »<sup>447</sup>.

La salienza identitaria rappresenterebbe così un dispositivo teorico strategico che consentirebbe ai maoresi di oscillare tra le loro multiple *sostanze* identitarie – talvolta contrastanti – in funzione delle contingenze sociali, economiche, politiche, culturali e culturali. In un certo senso, il principio di salienza, impiegato dai maoresi nelle modalità di autorappresentazione, dona elasticità alla sostanza identitaria – generalmente soggetta a indurimenti e reificazioni – consentendo variazioni di grado e di intensità a seconda delle necessità. Questo principio si lega a doppio filo con un altro principio soggiacente, quello incorporativo, il quale legittima la compresenza di aspetti locali e globali, di tradizione e modernità, di secolarismo e religiosità, senza stabilire confini netti tra questi mondi (Lambek 2018: 165). Questi due principi conferiscono coerenza e integrità al sistema culturale maorese, consentendo ai suoi rappresentanti di difendersi da chi li accusa di ambivalenza e opportunismo.

A me pare che in una società aperta e inclusiva come quella maorese, la “schizofrenia identitaria” emerga nel momento in cui il principio di salienza identitaria tende a venire meno: questo accade in maniera particolare quando la popolazione è costretta ad assumere una posizione chiara e netta rispetto a uno o più elementi della *maoresità*. Un esempio paradigmatico è dato dal rapporto tra la scuola laica e i valori musulmani<sup>448</sup>.

F. Maliki : Moi-même je le disais à mon père : « Tu m’as envoyé à l’école laïque pour apprendre, et là-bas on apprend à avoir l’esprit libre, j’apprends à m’émanciper et quand j’amène cette mentalité à la maison tu me frappe parce que

---

<sup>447</sup> Bona, D., T., « Mayotte : peau comorienne, masques français », *Jeune Afrique*, 13 giugno 2016.

<sup>448</sup> Per approfondimenti sul rapporto tra scuola laica e scuola coranica a Mayotte rimando alle riflessioni di Cosker 2017 e Mahtout 2017.

c'est une mentalité 'colon'. Donc, vous construisez qui? » (Pamandzi, novembre 2019).

Alla base della schizofrenia ci sarebbe quindi una tensione tra identità culturale e identità politica: la schizofrenia maorese si accompagnerebbe a quella condizione di *fikira mbili* (“stare nel mezzo”, v. § 9.1) che caratterizza i maoresi lacerati tra la volontà di troncare definitivamente i legami con le Comore, da cui si distanziano politicamente, e l'impossibilità di farlo concretamente a causa della obblighi di reciprocità e di prossimità (familiare, religiosa, ecc.) che stringono tra loro gli abitanti dell'arcipelago in una vasta rete di relazioni (Roinsard, 2014a ). E dall'altra, dal desiderio di essere pienamente integrati alla Francia rivendicando al tempo stesso una *francité mahoraise*, ovvero una “maniera maorese di essere francesi”. La partita identitaria maorese si articola a partire da tale oscillazione tra il polo dell'appartenenza e quello della separazione rispetto alla Francia da un lato e all'insieme comoriano dall'altro.

I paradossi identitari legati a questa disgiunzione identitaria emergono, in maniera particolare, se si considerano i processi di riconfigurazione delle frontiere etniche in corso a Mayotte (Alaoui *et al.* 2013, v. § 4.4). Anche in questo caso, la portata teorica del principio di salienza identitaria risulta apprezzabile quando applicato all'analisi dei processi di inclusione e di esclusione attivi a livello sociale. Se da un lato, i maoresi non mancano di denunciare alto e forte la precarietà delle installazioni dei *sans papier* comoriani e l'insicurezza sociale che ne deriva, sovente manifestata attraverso la retorica della “minaccia comoriana” da arginare; dall'altro, gli stessi maoresi contribuiscono ad alimentare questa migrazione proponendo ai clandestini occupazioni nel mercato parallelo come custodi, domestici, muratori, operai agricoli e generici (sartoria, metallurgia, ristorazione, ecc.). Privi di tutele e costantemente a rischio di espulsione, i migranti offrono una manodopera a basso costo che i maoresi sembrano sfruttare coscientemente e senza troppe remore: per loro, proporre un lavoro informale a un clandestino significa offrire un'alternativa concreta a una vita di furti e di rapine di cui sono vittime quotidianamente i maoresi e i residenti *wazungu* (“bianchi”). Ma quella degli impieghi irregolari non rappresenta in realtà una mera questione economica e/o di sicurezza, esistono infatti ragioni più profonde alla base di tale pratica:

« Ces emplois leur sont offerts par la population mahoraise elle-même, prise par de multiples contraintes : crainte des vols si on ne donne pas aux migrants de quoi subsister, sentiment de solidarité envers cette population voisine avec laquelle les liens familiaux sont généralisés, avantage à payer des salaires modestes, voire symboliques » (Blanchy 2002a: 170).

Ormai diffuso in maniera capillare sul territorio, la presenza di questo mercato parallelo sarebbe soprattutto motivata dalla necessità di rispondere agli obblighi di reciprocità derivanti dai

vincoli di tipo morale e affettivo che – nonostante il separatismo politico – stringono fra loro gli abitanti dell'arcipelago (Roinsard, 2014a).

« Ces “clandestins” ne sont pas uniquement une main-d’œuvre à bon marché. Ce sont aussi des frères, des cousins, des tantes que la séparation politique n’a pas fait disparaître »<sup>449</sup>.

Le riflessioni fin qui avanzate a proposito della “schizofrenia maorese” – rappresentativa delle tensioni postcoloniali tra resistenza e assimilazione, omologazione e differenziazione, negoziazione e negazione – risultano particolarmente utili se estese all’analisi delle dinamiche di integrazione della comunità maorese in mobilità. Sembra infatti che gran parte delle considerazioni relative alla “virata identitaria” postdipartimentale trovino riscontro anche tra i maoresi fuori dal Dipartimento, con importanti ripercussioni sulle dinamiche di integrazione nel contesto di accoglienza. Questo appare particolarmente vero sull’isola di La Réunion, dove la comunità maorese – storicamente poco tollerata – presenta maggiori difficoltà di adattamento e di inclusione, per certi versi crescenti (v. Capitolo 7).

F. Maliki: Quand il sort de son île, le Mahorais se cache, il n’est plus lui. Il efface une partie de soi, il perd sa dignité et ça provoque une schizophrénie sur plusieurs niveaux. [...] Pour ces raisons, on est souvent vu comme des personnes incompréhensibles (Pamandzi, novembre 2019).

La mobilità, a breve come a lungo termine, costituisce per i maoresi, come per gli altri *domiens*, un momento di riscoperta e di riconfigurazione delle proprie origini e appartenenze. Questo non solo per lo spaesamento generato dalla distanza geografica e culturale, ma soprattutto perché i cittadini d’oltremare si rendono conto – una volta arrivati in Francia, attraverso lo sguardo degli altri – di rappresentare dei francesi “totalmente a parte”.

« La conscience réunionnaise naît et celle des Antilles se développe en mobilité ».  
(Bertile 2017: 52).

È evidente quindi che la mobilità aggiunga gradi di complessità alla già articolata questione dell’assimilazione. Se c’è un aspetto denunciato all’unanimità dagli originari di Mayotte incontrati a La Réunion è l’assenza di sensibilità – mostrata dalla società riunionese e, più generalmente, francese – nei confronti delle loro specificità culturali e sociali e delle contraddizioni che i maoresi sperimentano a seguito della recente e accelerata dipartimentalizzazione.

Occorre ricordare inoltre che, a La Réunion, la comunità maorese è interessata da molteplici dinamiche acculturative compresenti, oltre a quelle derivanti dalla modernizzazione e

---

<sup>449</sup> Carayol, R., « Départementalisation sous tension à Mayotte », *Le Monde diplomatique*, giugno 2009, p. 16-17.

dai flussi globali: i meccanismi di assimilazione (repubblicana) e di creolizzazione (riunione). La comunità maorese di La Réunion ha tentato in un primo momento di eclissare la propria alterità adottando strategie di mimetismo o di evitamento, volte a favorire la loro accettazione e integrazione al tessuto sociale riunione. Sempre più numerosa e visibile, la comunità divenne facile bersaglio di commenti e atti discriminatori: tale stigmatizzazione ha indotto via via i maoresi ad abbandonare qualsiasi tentativo di integrazione – sia essa intesa in termini di assimilazione che di creolizzazione – e a ripiegarsi essenzialmente sulla comunità per “riuscire” nei loro progetti di mobilità. Questa reazione di ripiegamento è stata accompagnata da un movimento di riappropriazione e di rivalorizzazione identitaria, dando vita a un processo noto come “inversione dello stigma” (§ 7.1), divenuto particolarmente evidente nel corso dell’ultimo decennio. Forti di un’appartenenza piena e incontestabile alla Francia, i maoresi di La Réunion hanno cominciato a ribellarsi all’idea secondo cui non vi sarebbe integrazione senza deculturazione: il primo fattore alla base delle difficoltà di integrazione resta per i maoresi l’assenza di dialogo e di confronto tra le comunità conviventi, che conducono inevitabilmente a fenomeni di esclusione e di ripiegamento comunitario.

Zaina: S’intégrer... Ce n’est pas quitter ta culture pour lui faire plaisir, mais faire de la différence une richesse (Saint-Denis, gennaio 2019).

La crescente intolleranza manifestata da una parte della popolazione riunione nei confronti dei maoresi può essere interpretata come una reazione al processo di “inversione dello stigma” che, prima di non essere accettato, pare non essere stato capito: i riunionesi sembrano aver interpretato il rinnovato orgoglio espresso dalla comunità maorese nei confronti della propria sfaccettata identità come una palese e insolente manifestazione di disinteresse nei confronti dell’integrazione nella società di accoglienza.

M. M'trengoueni: La réalité est que on est dans deux valeurs sociétaires différents : il faudra qu'on accepte qu'on est différents [...]. Quand tu veux absolument que je vois les choses comme toi, on ne s’entendra jamais. Aujourd’hui les mahorais sont ce qu’ils sont, qu’ils soient à Mayotte, qu’ils soient à La Réunion (Mamoudzou, aprile 2019).

Alla luce di tali considerazioni e testimonianze, mi sembra possibile concludere che alla radice delle problematiche politico-identitarie che interessano i maoresi, a Mayotte e in mobilità, vi sia un punto: la società maorese è abituata ad assimilare, ma non a essere assimilata. Il processo di dipartimentalizzazione, imponendo i valori e le istituzioni della Repubblica al di sopra di qualsiasi altro tipo di autorità locale, ha causato un cortocircuito che ha fatto saltare i tradizionali meccanismi di incorporazione e di negoziazione identitaria: i maoresi hanno infatti storicamente dimostrato di reagire alle metamorfosi socio-culturali preferendo inglobare elementi esogeni,

senza necessariamente sostituirli a quelli preesistenti (principio di incorporazione). Questa dinamica, guidata da una logica più orientata all'accumulo che alla sottrazione, ha consentito alla popolazione di incorporare ed esperire – fino a oggi – multiple appartenenze, lontano da qualsiasi ambiguità.

L'ipotesi è che il contenzioso franco-comoriano sulla sovranità di Mayotte avrebbe innescato una reazione politica espressa però in termini identitari. Il discorso sulla *maoresità* infatti emerge quale contro-retorica al discorso anti-maorese sostenuto dai comoriani, i quali sentendosi ripudiati dai maoresi, hanno deciso di attaccarli sul punto in cui appaiono più vulnerabili: la fede. Indicati come miscredenti in ragione del loro attaccamento politico alla Francia, i maoresi avrebbero così reagito facendo un passo indietro e rifugiandosi nei costumi e nelle pratiche ancestrali, sebbene il loro significato sia profondamente mutato negli ultimi cinquant'anni. Alla radice del malessere identitario vi sarebbe quindi la reificazione identitaria autoimposta dagli abitanti di Mayotte al fine di rispondere agli attacchi dei comoriani, tuttavia questo movimento di recupero e di valorizzazione delle specificità ha contribuito inesorabilmente ad allontanare i maoresi dalla possibilità di una piena e inconfutabile integrazione alla Repubblica (tradotta in una dipartimentalizzazione “progressiva e adattata”).

In conclusione, ci si potrebbe porre la seguente domanda: se i maoresi fossero stati liberi dal giudizio delle Comore, avrebbero comunque ostentato come hanno fatto la loro *maoresità* oppure si sarebbero lasciati trasportare più facilmente dalle onde dell'assimilazionismo repubblicano, come è avvenuto in altri Dipartimenti d'oltremare?

## Conclusioni

Attraverso questa lunga esplorazione dedicata alla “Francia dell’oceano Indiano” – Mayotte e La Réunion – ho provato a far emergere le specificità che animano questi straordinari “laboratori della complessità” socio-culturale, superando interpretazioni omogeneizzanti ed eurocentriche sull’Oltremare europeo, nel tentativo di “ultraprovincializzare l’Europa”. In particolare, ho cercato di comprendere quali fattori contribuiscano a rendere l’isola di Mayotte, la quale attraversa una fase di profonda riorganizzazione strutturale e socio-culturale, un’eccezione all’interno del panorama ultramarino francese ed europeo.

Prima di approfondire la “questione maorese” e il fenomeno della mobilità verso La Réunion, ho ritenuto opportuno offrire una sintetica descrizione del panorama regionale dal punto di vista istituzionale e socio-culturale, in modo da chiarire il posizionamento dei due Oltremare europei oggetto dell’indagine. Ho perciò posto al centro della riflessione il concetto di Indianoceanica, di cui ho esaminato genesi e sviluppi, mettendo in luce le continuità, le discontinuità e soprattutto l’estrema variabilità che caratterizza le realtà dell’Oceano Indiano sudoccidentale, un’area storicamente interessata da importanti circolazioni interne, che hanno dato vita a società particolarmente permeabili e interconnesse. Una dinamicità che rende impossibile approcciare in maniera monoscopica a queste società-mosaico, dove il concetto di creolità trova la sua più idonea collocazione.

Ripercorrendo le fasi del popolamento, la situazione precoloniale e i diversi esiti postcoloniali che contraddistinguono i due Dipartimenti francesi, ho tentato di dimostrare come l’assimilazione istituzionale abbia impattato profondamente non solo sull’organizzazione sociale e sulle modalità di autorappresentazione dei loro abitanti, ma più in generale sulle dinamiche migratorie dell’intera regione dell’Oceano Indiano sud-occidentale. Assumendo un approccio storico-comparativo, ho tentato mostrare il nesso tra mobilità ultramarina e dipartimentalizzazione, esaminando il ruolo giocato dal BUMIDOM, poi dall’ANT e infine da LADOM nella regolazione dei flussi e nelle più ampie strategie di ingegneria demografica.

Particolare attenzione è stata poi dedicata alla ricostruzione delle dinamiche sociali e politiche all’origine dei massicci flussi migratori – da e verso Mayotte e La Réunion – un approfondimento volto a rendere più comprensibili i fattori alla base del contenzioso franco-comoriano sulla sovranità di Mayotte, per certi versi, “l’alfa e l’omega” della mobilità maorese. Seppur sommaria, la scansione degli avvenimenti che hanno marcato la storia del separatismo maorese ha permesso a chi scrive di ricostruire le cause storico-politiche della diaspora comoriana, della mobilità maorese verso La Réunion, nonché gli esiti contemporanei di tali circolazioni.

Posti di fronte ai limiti di un'applicazione "progressiva e adattata" del nuovo statuto dipartimentale e la crescente insicurezza sociale causata da un'immigrazione clandestina fuori controllo, i maoresi tendono a utilizzare la mobilità come un vero e proprio paracadute sociale, mossi da una domanda di equità e di sicurezza a cui il Dipartimento di origine non è (ancora) in grado di rispondere (opportunità professionali e formative, offerta sanitaria e socio-assistenziale di qualità, benefici sociali più sostanziosi, ecc.). Buona parte dei maoresi in mobilità tende però più a circolare che a trasferirsi in pianta stabile, alternando soggiorni tra l'isola di origine e La Réunion e/o la Francia continentale. Un "nomadismo" interregionale, ma anche intercontinentale, che risponde non solo alle necessità sopracitate, ma che dipende fortemente da un'altra potente leva: il rispetto degli obblighi di reciprocità tradizionali, che consentono a chi parte di continuare a "esistere socialmente" nel villaggio di origine. Se la gran parte dei giovani studenti lascia Mayotte con l'idea di *mieux revenir*, al fine di contribuire allo sviluppo dell'isola attraverso le competenze acquisite in mobilità, la maggior parte degli adulti parte invece con l'obiettivo di accumulare quel denaro necessario a far fronte a determinati obblighi sociali che – sebbene rivisitati – continuano a rivestire un valore antropopietico (Remotti 2013) sull'isola come in mobilità: la celebrazione del *grand mariage*, la costruzione di una casa per sé o per le figlie, ma anche la circoncisione rituale dei figli, i funerali e altre cerimonie tradizionali.

Nel cercare di comprendere che cosa significhi oggi "essere maoresi" a La Réunion, ho provato a illustrare gli aspetti che contribuiscono a differenziare – dall'interno – la comunità stabilmente residente, con l'obiettivo di frantumare le rappresentazioni generalizzanti e stereotipate che tanto sembrano aver contribuito alla stigmatizzazione di questa variegata comunità, troppo poco conosciuta. La comunità stabilmente residente è stata ripartita per comodità di analisi in tre macro-categorie a seconda dell'età e dell'anno di arrivo a La Réunion: i "Pionieri", la generazione "cerniera" e i maoriunionesi. Per ciascuna di queste categorie sono state analizzate le diverse sfumature che assume il concetto di maoresità e di assimilazione, mostrando come le pratiche quotidiane e le modalità di autorappresentazione della comunità in mobilità siano state profondamente influenzate dal processo di dipartimentalizzazione, i cui esiti si riflettono in maniera caleidoscopica sui meccanismi di adattamento e di integrazione della comunità al tessuto sociale riunionese. Sono quindi andata alla ricerca delle spinte esogene ed endogene al cambiamento, analizzando richiami e resistenze all'assimilazione, nonché dinamiche di reinvenzione identitaria alimentate dalla mobilità. Oltre alle divisioni interne, intergenerazionali e fra le stesse generazioni, sono emerse altre linee di frattura – di tipo "etnico" – che contraddistinguono i rapporti con la più ampia società riunionese e con la comunità comoriana in diaspora; nonché, fratture di tipo "istituzionale", come illustrato nel caso della chiusura della camera mortuaria o dall'esplosione dei movimenti contro il caro-vita e l'insicurezza.

Un ampio approfondimento è stato poi dedicato alla mobilità a breve termine, la quale interessa principalmente i malati e gli studenti, fra le categorie più penalizzate dal ritardo economico e strutturale che affligge l'isola d'origine. Alternando costantemente questioni generali a casi specifici – secondo una prospettiva multiscalare – è stato possibile far emergere i riflessi e le connessioni tra il livello macro e il versante micro dell'esistenza sociale. La mobilità maorese si è così rivelata una lente attraverso la quale è stato possibile osservare l'evoluzione di multipli processi etnogenetici: da un lato, le modalità di ridefinizione dei maoresi stessi quali francesi ed europei *à part entière* e, dall'altro, le dinamiche di integrazione della comunità maorese a La Réunion, storicamente stigmatizzata dai connazionali riunionesi, così come dalla comunità comoriana in diaspora. Probabilmente, se le difficoltà di inserimento dei maoresi a La Réunion sono così importanti è perché si collocano in un contesto in cui diverse dinamiche postcoloniali si intrecciano e si confrontano: i maoresi – in “piena transizione” – riflettono una metamorfosi culturale e psicologica che, esportata a La Réunion, si mescola ad altre dinamiche con esiti spesso esplosivi, rivelatori di “un passato che non passa”:

« Le colonialisme n'est pas chose du passé – en tout cas, pas chose dépassée »  
(Baneth-Nouailhetas 2006)

A tal proposito, particolarmente interessanti si sono rivelate le rielaborazioni identitarie poste in essere dalle più giovani generazioni di maoriunionesi e di maoresi di origine comoriana residenti a La Réunion. Dall'osservazione condotta sono emerse così articolazioni uniche tra assimilazione di aspetti esogeni e rivendicazione di un *modus vivendi* distintivo, che restituiscono un'immagine della società maorese quale fonte inesauribile di possibilità.

L'indagine si è poi addentrata fra le fitte maglie dell'associazionismo maorese, dove ho avuto modo di osservare come le forze sociali tradizionalmente attive a Mayotte sono messe in campo in mobilità non tanto per sopperire al senso di sradicamento e di marginalità vissuto dalla comunità a La Réunion, ma soprattutto per rispondere alle attese sociali (obblighi di reciprocità, solidarietà, prestigio, onore) che rimandano a una concezione relazionale della persona e dell'esistenza umana (vedi per esempio il binomio *shikao/shikoa*). Il rapporto tra mobilità maorese e associazionismo è stato poi analizzato mettendo in luce le potenzialità e le contraddizioni della cosiddetta “nebulosa associativa”, in cui le finalità tipiche del terzo settore si intersecano con forme di accompagnamento istituzionali (come il salario minimo e i contratti di solidarietà), per sfociare facilmente in dinamiche di competizione all'interno dell'arena politica. La vita associativa è infatti terreno di scontro politico, in cui emergono anche traiettorie individuali di potere: la ricostruzione della faida in corso tra vecchi e nuovi presidenti in seno alla FAMAR ha permesso a chi scrive di illustrare, tra le altre cose, come la mobilità e l'associazionismo possano essere lette per esempio dal punto di vista delle carriere politiche. A

un livello superiore della scala si colloca la storia della *Maison de Mayotte* (oggi *Délégation de Mayotte à La Réunion*) la cui evoluzione – da associazione a istituzione – non soltanto conferma la visione del mondo associativo quale “chiave passe-partout”, ma sintetizza in maniera paradigmatica l’impatto a distanza della dipartimentalizzazione sulla vita dei maoresi a La Réunion.

Un altro concetto operativo della ricerca è stato quello di “riuscita sociale”, in cui si intersecano questioni relative alla dipartimentalizzazione di Mayotte, alla mobilità e all’associazionismo maorese. Questo concetto polisemico è stato criticamente analizzato al fine di comprendere come valori e logiche tradizionali – fortemente comunitarie – trovino nuove configurazioni alla luce dei più recenti sviluppi istituzionali, mostrando al tempo stesso dinamiche di resistenza, di conflitto e di ibridazione. Per esempio, il *Manzaraka*, la grande festa di matrimonio celebrata a Mayotte può sembrare figlia della contemporaneità per le forme estetiche che tende ad assumere, ma appare altresì saldamente ancorata all’organizzazione sociale tradizionale (*grand mariage* quale rito antropopoietico, indispensabile alla riproduzione sociale), poggiando su reti di reciprocità e un sistema locale di norme e valori, ben distante dalle logiche occidentali.

L’itinerario biografico di Tafara, un outsider di successo, restituisce in maniera esemplare le contraddizioni generate dall’incontro/scontro tra differenti visioni della “riuscita sociale” e, in particolar modo, quello che potrebbe essere definito il “lato oscuro” dell’assimilazione: la delegittimazione e la morte sociale. Ripercorrendo le traiettorie di mobilità e professionali di Tafara appaiono evidenti le linee di frattura inter- e intragenerazionali che attraversano la società maorese contemporanea – una società “in piena mutazione” – tormentata, oltre che da una situazione di emergenza socio-economica drammatica, da una moltitudine di conflitti interni che si riconfigurano continuamente a seconda delle contingenze.

Nel suo essere un Dipartimento “a parte”, Mayotte contribuisce a mettere in luce tutti i limiti del modello assimilazionista francese, in parte già emersi in altri contesti ultramarini. Il malessere identitario che affligge complessivamente, a gradi diversi, le realtà d’oltremare francesi scaturisce dalla rivendicazione di due istanze – secondo la logica dipartimentale – incompatibili tra loro: l’uguaglianza, ovvero il diritto a pari dignità e trattamento, e il riconoscimento delle specificità culturali, sociali e linguistiche. L’evoluzione istituzionale che ha investito l’ultimo – per tanti versi – Dipartimento di Francia è rappresentativa di quei processi di razionalizzazione “all’occidentale” tesi a neutralizzare le specificità locali, percepite generalmente come un ostacolo e non come una risorsa all’integrazione repubblicana. Dal confronto tra il nuovo ordine imposto e le logiche e i principi consuetudinari scaturiscono inedite articolazioni e, non di rado, fratture ideologiche spesso insanabili. Nel caso maorese, queste trasformazioni appaiono ben più

accelerate e sconvolgenti che altrove nell'Oltremare, ulteriormente alimentate dalla forte mobilità dei suoi abitanti. Come sostenuto già da Hubert Bonin (2017c), sarebbe ora che le istituzioni abbandonassero l'idea che i "modelli di modernità" possano essere esportati e applicati sistematicamente in altri contesti – con il pretesto della convergenza e del progresso – senza prestare attenzione al valore dell'alterità. La divisione amministrativa chiamata "Dipartimento", con i suoi rigidi meccanismi di integrazione funzionale (o *spillover*), appare effettivamente incapace di tenere conto della complessità dell'Oltremare e delle multiple appartenenze dei suoi abitanti. In una "terra di islam e di tradizioni" come quella maorese, la sua applicazione non può che generare politiche inappropriate, fonti di ambiguità e malessere socio-culturale. Paragonata ai Dipartimenti d'Oltremare di "prima generazione", l'evoluzione istituzionale di Mayotte è stata infatti definita "controcorrente" in quanto – apparentemente – anacronistica, accelerata e incompatibile. Osservando le tappe che hanno scandito la lunga battaglia per "Mayotte francese" – tra ordine imposto, negoziato e contestato – è emerso chiaramente come i maoresi (sull'isola come in mobilità) continuino a manifestare una ferma volontà di assimilare, ma non di essere assimilati in maniera passiva.

Benché progressiva e adattata, la dipartimentalizzazione di Mayotte ha condotto a una revisione totale della vita dei maoresi, trasformazioni evidenti se osservate alla luce della vita parentale, delle forme dell'abitare, delle traiettorie politiche, del pluralismo normativo, solo per citare alcuni aspetti. Il fallimento del regime derogatorio pone la società maorese di fronte a una nuova battaglia, non più politica ma ideologica. Portavoce di questa nuova fase di contestazione sono quei giovani di ritorno formati "all'occidentale", un'inedita forza sociale contraria ai compromessi che le differenti autorità (anziani, Stato, religione) hanno siglato, spesso a discapito della popolazione. Un movimento che rompe con la tendenza alla conciliazione tipica della società maorese, in cui il sentimento di appartenenza appare storicamente modulato e modulabile a seconda delle circostanze storico-politiche, per mezzo dei principi di salienza e di sostanza identitaria. L'irrigidimento delle relazioni tra le tradizionali sfere di potere causato da un processo di dipartimentalizzazione malgestito e malcompreso, si situerebbe così all'origine di un malessere sociale da alcuni denominato "schizofrenia maorese": definibile come una sorta di reazione al soffocamento identitario autoindotto ai fini dell'assimilazione e, quindi, della liberazione dal giogo comoriano. Un'assimilazione tuttavia decisamente superficiale dato che in realtà i maoresi hanno continuato a mantenere vive e attive le loro tradizioni e i "registri funzionali" a esse connesse, anche quando decisamente in contrasto con i valori repubblicani (è il caso per esempio dei matrimoni poligamici). È nel fossato che separa la "parola" dal "pensiero", il "mostrato" dal "percepito" o, ancora, il "promesso" dal "realizzato", che scorrono le ambiguità e le incongruenze

della questione maorese e dove le radici del malessere sociale contemporaneo traggono la loro linfa.

Riunionesi e maoresi hanno una storia, una cultura e un'identità propria che se non adeguatamente valorizzate, rischiano di perdersi « par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'universel »<sup>450</sup>. Il patrimonio tradizionale delle popolazioni d'oltremare – le lingue regionali in particolare – hanno vissuto soltanto di recente una stagione di formale reintegrazione, dopo decenni di deculturazione forzata. Una virata incoraggiata sostanzialmente dall'esplosione di più ampi movimenti socio-politici che, denunciando chiaro e forte gli effetti collaterali dei meccanismi di sradicamento e acculturazione imposti nelle realtà d'Oltremare, hanno infranto il “tabù postcoloniale” e posto le istituzioni repubblicane di fronte alle proprie responsabilità. Se è vero che nella Costituzione è riconosciuto un solo popolo – quello francese – sul piano culturale questo popolo appare molto meno uniforme di quanto lo Stato non voglia riconoscere.

« Tenir compte des spécificités culturelles des peuples réunionnais et mahorais permet d'ouvrir la voie à une façon réunionnaise ou mahoraise d'être français » (Bertile 2012b).

La dipartimentalizzazione di Mayotte, giunta con oltre mezzo secolo di ritardo rispetto alle altre “vecchie colonie”, si configura come un banco di prova per la Repubblica francese, un'opportunità per non ripetere gli stessi errori del passato ed evitare pericolosi cortocircuiti identitari. Alla disperata ricerca di soluzioni alternative al rigido assimilazionismo, i maoresi cercano di rispondere alle sfide della contemporaneità attraverso una modernizzazione duale, che consenta loro di essere pienamente riconosciuti quali francesi *à part entière* e valorizzare, al tempo stesso, le proprie specificità culturali. Quello che i maoresi chiedono alla Francia e ai loro connazionali, in particolar modo ai riunionesi, è di accettare la loro presenza e la loro *francité* senza necessariamente dover rinunciare alle loro tradizioni. Nello specifico, essi chiedono di riconoscere la complessità e la ricchezza della loro storia “a parte”, capace – tra le altre cose – di fornire al continente europeo un modello per la pacificazione dei rapporti tra il mondo occidentale e il mondo arabo-musulmano. Se la convivenza con l'Islam è stato uno dei punti forti dei dibattiti sul multiculturalismo in questi anni, il caso maorese fornisce ampio materiale per una riflessione sul pluralismo normativo e sulla presenza dell'Islam nel “cuore” dell'Europa.

« La France, qui a des difficultés avec le monde musulman, n'a jamais mesuré l'intérêt d'analyser cette coexistence pacifique entre l'islam et la République dans l'un de ses territoires » (Said Ali 2020: 43).

---

<sup>450</sup> Lettre de démission d'Aimé Césaire adressée à Maurice Thorez (secrétaire général du Parti communiste Français), 24 octobre 1956. In Philip-Gay 2018.

All'interno del suo calderone interetnico, la società riunionese ribolle, continuando ad accogliere genti e saperi provenienti da società distanti, spesso sconvolte da fenomeni globali: la colonizzazione e i suoi meccanismi, ieri; le guerre, le crisi economiche e i cambiamenti climatici oggi. Per una reale integrazione dei maoresi a La Réunion occorre trovare un orizzonte comune e quindi obiettivi condivisi: solo attraverso la costruzione di passerelle e ponti interculturali, le diverse comunità potranno confrontarsi armoniosamente in un movimento di valorizzazione e di arricchimento reciproco. L'immagine seducente di La Réunion – l'isola paradigmatica del *vivre-ensemble* – rischia di diventare presto obsoleta se la stessa società non sarà in grado di riformulare il mosaico culturale, assumendo la rilevanza degli apporti delle comunità installatesi più di recente (maoresi, comoriani, *métropolitains*, *karanes*, cingalesi, ecc.). Una società costruita sulla formula del multiculturalismo – in cui la creolità costituisce un fattore identitario strutturante – non può rifiutarsi di accettare che i maoresi nati o cresciuti a La Réunion oggi siano già i riunionesi di domani.

« Le processus de réinvention culturelle est aussi un processus de réconciliation de la nouvelle société avec elle-même » (Ghasarian 2002 : 672).

Riflettendo *a posteriori* su questioni e dinamiche emerse nel corso della ricerca, sono molte quelle che meriterebbero indagini più approfondite e un monitoraggio stabile. Per esempio, indagherei con maggiore attenzione il rapporto tra valori della Repubblica, Islam e culto degli spiriti: tre sistemi in apparente contraddizione tra loro, che costituiscono i pilastri della società maorese contemporanea. A svolgere una maggiore attività di “tessitura” tra questi mondi sono soprattutto le donne: come ho avuto modo di osservare, sono loro – più degli uomini – a mantenere viva l'eredità del passato (politica, religiosa, spirituale), non di rado fonte di dolorose contraddizioni interiori, soprattutto tra le interlocutrici con genitori di origini miste (per esempio madre malgascia e/o padre comoriano). La possessione spiritica e l'epilessia, i divieti, le “allergie”, il fondamentalismo e i disturbi della personalità sono solo alcuni dei temi cari all'antropologia medica e all'etnopsichiatria a cui dedicherei ulteriori approfondimenti. Ritengo inoltre importante continuare a monitorare le dinamiche di integrazione e i meccanismi di etnogenesi dei “maoresi di La Réunion” o *mahoréunionnais*, al fine di capire se e in che modo la comunità maorese riuscirà ad affermarsi ed essere riconosciuta quale nuovo elemento etnico della società riunionese. In particolar modo, sarebbe interessante continuare a seguire le riformulazioni etno-identitarie che scaturiscono dall'incontro fra processi di creolizzazione, assimilazione e modernizzazione. Altre questioni che potrebbero essere oggetto di ricerche in futuro riguardano il pluralismo normativo, lo svuotamento dello statuto consuetudinario e la persistenza della poligamia; il rapporto tra paternità fraudolenta e cittadinanza; o ancora, le relazioni tra *wazungu*

(“bianchi, *métropolitains*”) e la comunità locale; nonché i futuri scenari locali tra (im)mobilità e (im)migrazione.

Il patto dipartimentale siglato tra Mayotte e la Francia prevede una procedura di integrazione “a tappe” che coinvolgerà la popolazione in maniera progressiva per almeno altri due decenni. L’integrazione istituzionale rappresenta quindi un processo in evoluzione che interesserà parimenti le prossime generazioni. La consapevolezza dell’impatto a lungo termine della dipartimentalizzazione permetterà a chi dedicherà le proprie ricerche a Mayotte e ai maoresi in futuro di osservare e catturare “il cambiamento in divenire”.

## Glossario

### - Termini in shimaore

**Banga:** piccola abitazione di una sola stanza costruita con materiali vegetali (fango, paglia, acqua, sabbia, legno, ecc.), dimora tradizionale dei giovani adolescenti maoresi.

**Cadi:** giudice musulmano, capovillaggio.

**Chatouilleuses:** le “Solleticanti”, donne alla testa del Movimento Popolare Maorese (MPM) a favore dell’assimilazione di Mayotte alla Francia.

**Fundi:** maestro, detentore di un sapere.

**Hajj:** (dall’arabo) pellegrinaggio alla Mecca.

**Hirimu:** classe d’età.

**Kandzou:** lunga tunica indossata dagli uomini per la preghiera del venerdì e in altre occasioni rituali.

**Kishali:** sorta di scialle utilizzato dalle donne come velo o come copricapo simile a un turbante.

**Kofia:** tradizionale copricapo da preghiera musulmano.

**Kwassa kwassa:** piccole imbarcazioni da pesca utilizzate perlopiù dai migranti comoriani per raggiungere clandestinamente Mayotte.

**Madrassa:** scuola coranica di secondo grado.

**Manyahuli:** proprietà fondiaria indivisibile appartenente al lignaggio materno e trasmessa in linea matrilineare.

**Maulida:** lungo poema religioso da cui trae origine l’omonima festività musulmana che celebra l’anniversario della nascita del Profeta Maometto.

**Mila:** tradizione, costume, consuetudine. **Mila na ntsi** “insieme dei costumi locali” o diritto consuetudinario.

**Musada:** aiuto reciproco, solidarietà.

**Manzaraka:** festa di matrimonio.

**Mabawas:** ali di pollo.

**Mbiwi** (pl. zimbiwi): bastoncini di bambù utilizzati dalle donne come strumenti musicali.

**M’sindzano:** maschera di bellezza a base di legno di sandalo, grattato su una pietra di corallo e stemperato con acqua, utilizzata quotidianamente dalle donne maoresi.

**Mzungu:** “l’uomo bianco”, francese *métropolitain* o europeo.

**Saluva:** grande tessuto tubolare indossato tradizionalmente dalle donne.

**Serrez-la-main:** frangia filocomoriana contraria al separatismo maorese.

**Shama:** associazione.

**Sharia:** (dall’arabo) legge islamica.

**Sheo:** prestigio sociale.

**Shibushi:** il parlare malgascio di Mayotte.

**Shidjabu:** preghiera di benedizione islamica organizzata da famiglie, villaggi o associazioni, durante i quali si recitano formule propiziatorie volte ad allontanare i pericoli.

**Shikao:** organizzazione informale, non dichiarata, composta dai membri di un villaggio afferenti alla stessa classe d'età.

**Shikoa:** tontina, cassa di risparmio comunitaria.

**Shioni:** scuola coranica.

**Shirazi:** arabi di origine persiana, alle origini dell'islamizzazione del mondo Swahili.

**Shungu:** cerimonia redistributiva organizzata a turno dai membri delle rispettive classi d'età.

**Sorodat:** "i soldati" a favore dell'assimilazione di Mayotte alla Francia.

**Vule:** pic-nic.

**Ziara:** luogo sacro.

#### - **Termini in creolo riunionesi**

**Cafres** (anche *Kaf*): riunionesi di origine afro-malgascia.

**Engagés:** lavoratori a contratto di diversa origine, giunti nelle colonie francesi d'oltremare tra 1848 (anno di abolizione della schiavitù) e 1930.

**Gros-Blancs:** discendenti dei coloni già grandi proprietari terrieri, ora come allora, rappresentanti della borghesia imprenditoriale riunionesi.

**Karanes:** malgasci di religione musulmana di origine indiana.

**Komor:** appellativo utilizzato dai Riunionesi per indicare senza distinzione Maoresi e Comoriani.

**Kréol** (anche *Métis*): Riunionesi che rifiutano l'affiliazione a un preciso gruppo etnico.

**Malbars** (anche *Tamoul*): discendenti di schiavi ed *engagés* dell'India sud-occidentale (costa del Malabar, nell'odierno Kerala).

**Petits-Blancs** (anche *Yab* o *Créoles Blancs*): discendenti di coloni impoveriti e di uomini liberi originari del continente e in poco tempo "proletarizzati".

**Sinois:** discendenti dei commercianti e degli *engagés* di origine cinese, giunti a La Réunion a partire dalla seconda metà del XIX secolo.

**Zarabs:** discendenti dei commercianti e degli *engagés* indo-musulmani provenienti dal Gujarat (India nord-occidentale), giunti a La Réunion alla fine del XIX secolo.

**Zoreils:** francesi *métropolitains*.

## **Acronimi**

**ANT:** Agence nationale pour l'insertion et la promotion des travailleurs d'outre-mer

**BAC:** Baccalauréat

**BUMIDOM:** Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer

**CAF:** Caisse d'Allocations Familiales

**COI:** Commission de l'océan Indien

**COM:** Collectivité d'outre-mer

**DMR :** Délégation de Mayotte à La Réunion

**DOM:** Département d'outre-mer

**EVASAN:** Évacuation Sanitaire

**FAMAR:** Fédération des Associations Mahoraises Actives à La Réunion

**IEDOM :** Institut d'émission des départements d'outre-mer

**INED:** Institut national d'études démographiques

**INSEE:** Institut national de la statistique et des études économiques

**LADOM:** L'Agence De l'Outre-mer pour la Mobilité

**MDM:** Mouvement pour le Développement de Mayotte

**MPM:** Mouvement Populaire Mahorais

**PTOM:** Paesi e Territori d'oltremare

**RMI:** Revenu minimum d'insertion

**RSA:** Revenu de solidarité active

**RUP :** Regione ultraperiferica

**TOM:** Territoire d'outre-mer

**TAAF :** Terres Australes et Antarctiques Françaises

**UCJMR:** Union Culturelle des Jeunes Mahorais à La Réunion

**UDIM:** Union pour la Défense des Intérêts de Mayotte

**UEEMR:** Union des étudiants et des élèves mahorais à La Réunion



## Indice delle illustrazioni

### - Figure

<b>Figura 1:</b> <i>L'oceano Indiano sud-occidentale</i>	3
<b>Figura 2:</b> <i>L'isola di La Réunion</i>	17
<b>Figura 3:</b> <i>L'isola di Mayotte</i>	29
<b>Figura 4:</b> <i>Rotte migratorie e popolamento dell'arcipelago delle Comore</i>	31
<b>Figura 5:</b> <i>Rotte commerciali e trade-wind dell'oceano Indiano (X-XV)</i>	35
<b>Figura 6:</b> <i>Distribuzione delle lingue regionali di Mayotte per comune</i>	48
<b>Figura 7:</b> <i>L'arcipelago delle Comore</i>	76
<b>Figura 8:</b> <i>Ripartizione dei villaggi di Mayotte per condizioni di vita (2017)</i>	114
<b>Figura 9:</b> <i>I Maoresi a La Réunion, per comune</i>	173
<b>Figura 10:</b> <i>Campione di intervistati ripartiti per comune di origine</i>	176
<b>Figura 11:</b> <i>Liceali maoresi iscritti fuori dal dipartimento (A.S. 2019/20)</i>	205
<b>Figura 12:</b> <i>Distribuzione dei Maoresi neo-diplomati per iscrizione a università o istituti d'istruzione superiore (A.A. 2019/20)</i>	214
<b>Figura 13:</b> <i>Trascrizione dello schema di Tafara</i>	345
<b>Figura 14:</b> <i>Il triangolo sacro dello shenge</i>	369

### - Tabelle

<b>Tabella 1:</b> <i>Superficie, popolazione, densità abitativa e PIL nell'Indianoceanica</i>	9
<b>Tabella 2:</b> <i>Le crisi ultramarine recenti</i>	61
<b>Tabella 3:</b> <i>Densità di medici per 1.000 abitanti (Francia, La Réunion, Mayotte, Comore, Madagascar)</i>	116
<b>Tabella 4:</b> <i>Evoluzione demografica Mayotte (1958-2017)</i>	117
<b>Tabella 5:</b> <i>Evoluzione demografica La Réunion (1954-2017)</i>	117
<b>Tabella 6:</b> <i>Popolazione residente a Mayotte 2002</i>	122
<b>Tabella 7:</b> <i>Popolazione residente a Mayotte 2017</i>	123
<b>Tabella 8:</b> <i>Speranza di vita (1960/2018)</i>	129
<b>Tabella 9:</b> <i>Tasso di disoccupazione, densità abitativa, natalità e PIL Pro capite nei DOM e in Métropole</i>	147
<b>Tabella 10:</b> <i>Nativi d'oltremare residenti fuori dal Dipartimento di nascita, per fasce d'età</i>	149

- **Immagini**

<b>Immagine 1, 2:</b> <i>Il cimitero di Bois-Rouge, sezione riservata al culto musulmano</i>	132
<b>Immagine 3:</b> <i>Le donne impegnate nella cottura del riso</i>	258
<b>Immagine 4:</b> <i>Le donne a riparo dal sole nel cortile della moschea</i>	258
<b>Immagine 5:</b> <i>Il kangé al termine della sua cottura</i>	260
<b>Immagine 6:</b> <i>Jacob insieme al notabile Saylane Oussen</i>	260
<b>Immagine 7:</b> <i>Le donne di origine comoriana accanto alle loro marmittes</i>	262
<b>Immagine 8:</b> <i>Le marmittes delle donne maoresi</i>	263
<b>Immagine 9:</b> <i>Mohamed Boura, all'epoca presidente della FAMAR, insieme a Soibahadine Ibrahim Ramadani presidente del Consiglio dipartimentale di Mayotte</i>	279
<b>Immagine 10:</b> <i>I rappresentanti della FAMAR riuniti presso una madrasa a Le Port</i>	281
<b>Immagine 11:</b> <i>Momenti della discussione dello statuto della FAMAR (1)</i>	281
<b>Immagine 12:</b> <i>Momenti della discussione dello statuto della FAMAR (2)</i>	282
<b>Immagine 13:</b> <i>Il direttivo della FAMAR con i rappresentanti delle associazioni riuniti per l'elezione del nuovo presidente</i>	283
<b>Immagine 14:</b> <i>I rappresentanti delle associazioni con Eugène Félix, neoeletto presidente della FAMAR</i>	283
<b>Immagine 15:</b> <i>La locandina dell'evento Karibou Niyamoja 2019</i>	290
<b>Immagine 16:</b> <i>L'associazione Jeunesse du Bas de la Rivière (AJBLR) impegnata in un deba</i>	290
<b>Immagine 17:</b> <i>Le associazioni Nourou li hairya e AJBLR impegnate in un deba</i>	291
<b>Immagine 18:</b> <i>L'associazione Aouladi Junior La Réunion durante una performance di chigoma accompagnata dai musicisti dell'Association culturelle et d'enterrement (funérailles) aux décès des Anjouanais de la Réunion (ACEDAR)</i>	291
<b>Immagine 19:</b> <i>Un gruppo di donne si esibisce nella tradizionale wadaha o danse du pilon ("danza del pestello")</i>	292
<b>Immagine 20:</b> <i>Uno dei musicisti con una t-shirt propagandistica</i>	293
<b>Immagine 21:</b> <i>La Maison de Mayotte à La Réunion, oggi Délégation de Mayotte à La Réunion</i>	295
<b>Immagine 22:</b> <i>Le autorità all'inaugurazione della Délégation</i>	296
<b>Immagine 23:</b> <i>Le donne dell'associazione New Generation de Dzaoudzi Labattoir à La Réunion durante un'esibizione di mbiwi</i>	297
<b>Immagine 24:</b> <i>Un gruppo di giovani dell'associazione Nouroulijanati Madaniya che si riposa all'ombra del nastro tricolore</i>	297
<b>Immagine 25:</b> <i>L'operazione di mondaturation delle brèdes mouroum</i>	298
<b>Immagine 26:</b> <i>Il gruppo di donne riunite sotto la veranda della Délégation</i>	299
<b>Immagine 27:</b> <i>Una donna intenta a separare dai fusti le piccole foglie di brèdes mouroum</i>	299
<b>Immagine 28:</b> <i>Gli uomini e il presidente Soibahadine Ibrahim Ramadani riuniti sotto</i>	

<i>al tendone per la celebrazione del Maoulida,</i>	301
<b>Immagine 29:</b> <i>Il tendone al completo durante il Maoulida</i>	301
<b>Immagine 30:</b> <i>Le donne intente a preparare l'achard di verdure e il rougail</i>	302
<b>Immagine 31:</b> <i>Le donne impegnate a cucinare sul retro della Delegazione</i>	302
<b>Immagine 32:</b> <i>La moschea di Saint-Clotilde prima della ristrutturazione</i>	307
<b>Immagine 33:</b> <i>Il progetto della nuova moschea di Sainte-Clotilde</i>	307
<b>Immagine 34:</b> <i>I lavori in corso presso la nuova moschea di Sainte-Clotilde</i>	308
<b>Immagine 35:</b> <i>Allestimento in corso nella sala riservata alle donne</i>	309
<b>Immagine 36:</b> <i>La nuova camera mortuaria presso la moschea di Sainte-Clotilde</i>	309
<b>Immagine 37:</b> <i>L'allestimento del bandrabandra (lato donne) presso il comune di Sada. Prima fase, ore 21 del giorno precedente al matrimonio</i>	325
<b>Immagine 38, 39, 40:</b> <i>Lo stoccaggio delle bevande e dei coperti nei pressi della Bandrabandra</i>	326
<b>Immagine 41:</b> <i>L'allestimento della bandrabandra. Seconda fase, ore 01,30</i>	327
<b>Immagine 42:</b> <i>L'allestimento della bandrabandra. Terza fase, ore 13</i>	327
<b>Immagine 43:</b> <i>La fotografia di una delle "rappresentanti" delle invitate della famiglia dello sposo</i>	328
<b>Immagine 44:</b> <i>Sezione di bandrabandra destinata agli uomini invitati dello sposo</i>	329
<b>Immagine 45:</b> <i>Allestimento della veranda presso l'abitazione della sposa</i>	330
<b>Immagine 46:</b> <i>La bandrabandra al completo, redistribuzione delle quote e rinfresco in attesa della sposa</i>	330
<b>Immagine 47:</b> <i>Uno dei momenti centrali del manzaraka, il corteo dello sposo diretto alla bandrabandra</i>	331
<b>Immagine 48:</b> <i>L'arrivo della sposa, nascosta da un prezioso drappo verde</i>	332
<b>Immagine 49:</b> <i>La sposa avvolta in un sari d'ispirazione indiana</i>	335
<b>Immagine 50:</b> <i>Lo schema « échec/réussite » (fallimento/successo) ideato da Tafara</i>	345



## Bibliografia

Abdillahi, Y., 2012, *La diaspora de la Grande Comore à Marseille et son apport sur le développement de l'île*, Tesi di dottorato in Geografia, sotto la direzione di François Taglioni, Université de La Réunion.

Abdou N'Tro, M., 2011, *Mayotte: Le 101e département français - Et après ?*, L'Harmattan, Paris.

Abdouni, S., Fabre, E., 2012, "365 000 Domiens vivent en métropole", *Insee Première*, 1389.

Aboudou, A., Medevielle, S., Riquebourg, M., 2019, *La nutrition-Santé à Mayotte*, Tableau de bord, ORS OI (Observatoire Régional de la Santé Océan Indien). [https://www.ors-ocean-indien.org/IMG/pdf/orsoi\\_tb\\_nutrition\\_sante\\_mayotte\\_synthese\\_2019.pdf](https://www.ors-ocean-indien.org/IMG/pdf/orsoi_tb_nutrition_sante_mayotte_synthese_2019.pdf)

Affergan, F., 2006, *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, PUF, Paris.

Affergan, F., 2002, "Vers une anthropologie du postcolonialisme ?", *Ethnologie française*, 32, 4, p. 581-588.

Aguilar, M., 1998, *The politics of age and gerontocracy in Africa: Ethnographies of the past & memories of the present*, Africa World Press, Trenton.

Ahmed, C., 2016, "Muslim Universities in East Africa: Negotiating Cultural Identity and Political Challenges", in Lo M., Haron M. (a cura di), *Muslim Institutions of Higher Education in Postcolonial Africa*, New York, Palgrave Macmillan, p. 195-210.

Ahmed, C., 2002, *Ngoma et mission islamique (Da'wa) aux Comores et en Afrique orientale: Une approche anthropologique*, L'Harmattan, Paris.

Ahmed C., 1999, *Islam et politique aux Comores*, L'Harmattan, Paris.

Ahmed, Z., 2020, "Étudier la maternité de femmes mahoraises à la Réunion et à Mayotte : une chercheuse locale face aux enjeux genrés et ethnicisés de la proximité", *Cahiers de l'Urmis*, 19 (online).

Aime, M., 2010, *Gli uccelli della solitudine. Solidarietà, gerarchie e gruppi d'età a Timbuctu*, Bollati Boringhieri, Torino.

Aime, M., 2006, "Identità migranti", *Meridiana*, 56, p. 33-46.

Airault R., 2007, "Souvenir adolescent dans l'entre-deux culturel : l'exemple des bangas de Mayotte", *Enfance & Psy*, 2, 35, p. 147-156.

Aït-Aarab, Mohamed, 2017, "Saillance et Substance d'une identité. Les paradoxes de la construction identitaire à Mayotte", in *Dire l'océan Indien*, Y. Combeau, T. Gaillat, Y. Rolland (ed.), Épica Éditions, Université de La Réunion, Saint-Denis, p. 135-146.

Ajir, S., Fabre, É., 2017, "Bilan des migrations entre La Réunion et la France métropolitaine. Peu de départs et peu d'arrivées", *INSEE Analyses Réunion*, 23.

Alaoui, M. H., Lemercier, É., Palomares, É., 2019, "Les « décasages », une vindicte populaire tolérée", *Plein droit*, 120, p. 20-23.

Alaoui, M. H., 2016, "Françaises et Français de Mayotte. Un rapport inquiet à la nationalité", *Politix*, 4, 116, p. 115-136.

Alaoui, H. M., Lemercier, É., Palomares, É., 2013, "Reconfigurations ethniques à Mayotte", *Hommes et migrations*, 1304, (online).

- Alber, E., Van der Geest, S., Whyte, S. R. (a cura di), 2008, *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, LIT Verlag, Münster.
- Alembik, Y., Fauveau C., Fauveau, V., 1984, *Mayotte: Coutumes et traditions, à la découverte des Mahorais*, Éditions UDIR, Saint-Denis de La Réunion.
- Ali, S., 2007, “Go West young man: the culture of migration among Muslims in Hyderabad, India”, *Journal of Ethic and Migration Studies*, 33, 1, p. 37-58.
- Ali Abdallah, A., 2012, “Le statut personnel mahorais à l’aube de la départementalisation”, in Angleviel, F., *Les outre-mers français. Actualités et Études*, L’Harmattan, Paris, p. 179-208.
- Ali, Amir, 2016, *L’assimilation juridique du statut personnel mahorais*, Tesi di dottorato in Diritto privato, sotto la direzione di Isabelle Barriere-Brousse, Université d’Aix-Marseille.
- Ali Nassabia, S., 2019, *La mobilité et l’échec scolaire des étudiants mahorais en Métropole*, Tesi di dottorato in Scienze dell’educazione, psicologia, informazione e comunicazione, sotto la direzione di Cosnefroy, N., Université de Lyon.
- Allibert, C., 2015, “L’archipel des Comores et son histoire ancienne. Essai de mise en perspective des chroniques, de la tradition orale et des typologies de céramiques locales et d’importation”, *Afriques*, 6 (online).
- Allibert, C., 2009, “Peut-il y avoir une occupation pré-dembénienne à Mayotte ?”, *Taârifa*, 1, p. 17-30.
- Allibert, C., 2007, “Migration austronésienne et mise en place de la civilisation malgache : Lectures croisées : linguistique, archéologie, génétique, anthropologie culturelle”, *Diogène*, 218, 2, p. 6-17.
- Allibert, C., 2002, “L’interdépendance de l’archéologie et de l’anthropologie culturelle dans l’Océan Indien Occidental. L’exemple de Mayotte”, *Etudes Océan Indien*, 33-34, p. 11-31.
- Allibert, C. 1996 [ed. or. 1992], “Mayotte, mille ans d’histoire (800-1800) : approche archéologique”, in Gohin O., Maurice P. (a cura di), *Mayotte*, Université de La Réunion, L.G.D.J.
- Allibert C, 1989, *Bangas, Mayotte*, B’wi, Mamoudzou.
- Allibert, C., Inzoudine, S., 1987, “Un document sur les mafani de Mayotte”, *Etudes Océan Indien*, 8, p. 97-109.
- Allibert, C., 1984, *Mayotte, plaque tournante et microcosme de l’Océan Indien. Son histoire avant 1841*, Anthropos, Paris.
- Allibert, C., 1980, *Contes mahorais*, C.U.M. Nice e Académie des Sciences d’Outre-Mer.
- Alpers, E., 2014, *The Indian Ocean in world history*. Oxford, Oxford University Press.
- Alpers, E., 2001, “A complex relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th centuries”, *Cahiers d’études africaines*, 161 (online).
- Althabe, G., 2002, *Oppression et libération dans l’imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, La Découverte, Paris.
- Ambririki H.-A., 2010, *Réponses à monsieur Soibahaddine Ibrahim, sénateur de Mayotte : la dignité mahoraise ou la guerre civile ?*, ThoT, Fontaine.
- Amselle, J.-L., 2001, *Conessioni. Antropologia dell’universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Andoche, J., Hoarau, L., Rebeyrotte, J.-F., Souffrin, E., 2009, “La Réunion. Le traitement de l’étranger en situation pluriculturelle : la catégorisation statistique à l’épreuve des classifications populaires”, *Hommes et migrations*, 1278, p. 218-231.

- Anselin, A., 1990, *L'émigration antillaise en France. La troisième île*, Karthala, Paris.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Appanah, N., 2016, *Tropique de la violence*, Gallimard, Paris.
- Ascaride G., Vitale, P., 2008, *Mémoire et migration de l'ombre, le cas des Réunionnais de la Creuse*, Editions Solal, 2008.
- Ascaride, G., Spagnoli, C., Vitale, P., 2004, *Tristes tropiques de la Creuse*, Éditions K'A, Ile-sur-Têt.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H., 1989, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge, London.
- Ashwal, L.D., Wiedenback M., Torsvik T., 2017, "Archaean zircons in Miocene oceanic hotspot rocks establish ancient continental crust beneath Mauritius", *Nature Communication*, 8 (online).
- Askandari, A., 2009, *Logiques politiques et majorité dans la postcolonie de Mayotte*, L'Harmattan, Paris.
- Attoumani, N., 2015, *Tonton ! Rends-moi ma virginité*, Orphie, Saint-Denis de La Réunion.
- Attoumani, N., 2003a, *Contes traditionnels de Mayotte: Nos ancêtres... les menteurs*, L'Harmattan, Paris.
- Attoumani, N., 2003b, *Mayotte: Identité Bafouée*, L'Harmattan, Paris.
- Aubert de La Rue, E., 1935, *L'homme et les îles*, Gallimard, Paris.
- Aubourg, V., 2014, *Christianismes charismatiques à l'île de la Réunion*, Paris, Éditions Karthala.
- Aubourg, V., 2012, "Néo-pentecôtisme à l'île de La Réunion : la revanche du Sud", *Territoire en mouvement Revue de géographie et aménagement*, 13.
- Aubourg, V., 2011, "Les héritiers de Calvin à « l'île d'Éden »", *Histoire et missions chrétiennes*, 18, 2, p. 183-206.
- Audoux, L., Mallemanche, C., Prévot, P., 2020, "Une pauvreté marquée dans les DOM, notamment en Guyane et à Mayotte", *INSEE Première*, 1804.
- Aujas, L. 1911 "Notes historiques et ethnographiques sur les Comores", *Bulletin de l'Académie malgache*, 9: 125-141.
- Ayoub, S., 2018, *Tourisme et patrimoines. Valorisation et développement de territoires insulaires dans l'océan indien : Mayotte*, Tesi di dottorato in Geografia, sotto la direzione di Louiset, O., Université de Rouen Normandie.
- Azihary, M., 2016, *Mayotte en sous-France*, L'Harmattan, Paris
- Bacheré, H., Frouté, O., 2003, "Mayotte : recensement de la population du 30 juillet 2002", *Antenne INSEE de Mayotte*, 940.
- Bahadoor, P., 2017, "Conflits territoriaux de l'Indianocéanie". In Combeau, Y., Gaillat, T., Rolland, Y., *Dire l'Océan Indien, Actes du colloque OSOI et Université de La Réunion*, Edition Epica, p. 455-467.
- Balandier, G., 1971, *Sens et puissance*, PUF, Paris.
- Balandier, G., 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris.

Balandier, G., 1951, "La situation coloniale : approche théorique", *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, p. 44-79.

Bamana Z., 2008, *Le choix du refus: Mayotte et l'indépendance des Comores*, Mamoudzou, Editions Meso.

Banallec, Y., Le Lan, J.-Y., 2009, "La Compagnie des Indes et la traite des noirs", in Dodille, N. (a cura di), *Idées et représentations coloniales dans l'Océan Indien*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, p. 33-55.

Bancel, N., Bernault, F., Blanchard, P., Boubeker, A., Mbembe, A., Vergès, F. (a cura di), 2010, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte, Paris.

Banda, C., 2020, "Ubuntu as human flourishing? An African traditional religious analysis of ubuntu and its challenge to Christian anthropology", *Stellenbosch Theological Journal*, 5, 3, p. 203-228.

Banerjee, A., Duflo E., 2020, *L'economia dei poveri. Capire la vera natura della povertà per combatterla*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 2011, *Poor Economics, A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*, PublicAffairs, New York City].

Baneth-Nouailhetas, É., 2006, "Le postcolonial : histoires de langues", *Hérodote*, 120, 1, p. 48-76.

Barbey, A., 2009a, "Les migrations comoriennes dans l'ouest de l'Océan indien", *Hommes & migrations*, 1279, p.154-164.

Barbey, A., 2009b, "Le grand-mariage des émigrés comoriens. Entre le respect de la règle et son contournement", *Diasporas. Histoire et sociétés*, 15, p. 11-26.

Barker, J., 2005, *Sovereignty matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Barnett, H. G., 1941, "Personal conflict and culture change", *Social Forces*, 20, p. 160-171.

Bart, F., 2016, "Île de la Réunion, quelques enjeux environnementaux contemporains", *Dynamiques environnementales*, 38, p. 120-139.

Barthès, C., 2009, "Effets de la régularisation foncière à Mayotte. Pluralisme, incertitude, jeux d'acteurs et métissage", *Économie rurale*, 13, 314, p. 99-114.

Barthès, C., 2003, *L'Etat et le monde rural à Mayotte*, Karthala-CIRAD, Paris-Montpellier.

Bastide, R., 1971, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris.

Bateson, G., 2000, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano [ed. or. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, San Francisco].

Bauman, Z., 2002, *Modernità liquida*, Laterza, Bari.

Bayart, J.F., 1989, *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*, Fayard, Paris.

Beaujard, P., 2009, "Un seul système-monde avant le 16<sup>e</sup> siècle ? L'océan Indien au cœur de l'intégration de l'hémisphère afro-eurasien", in P. Beaujard, L. Berger et P. Norel (a cura di), *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, Éditions La Découverte, Paris, p. 82-148.

Beck, U., Grande, E., 2006, *L'Europa cosmopolita. Società e politica nella seconda modernità*, Carocci, Roma.

Bellagamba, A., 2011, *Migrazioni. Dal lato dell'Africa*, Altravista, Lungavilla.

Bellagamba, A., Paini, A., 1999, *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia, Torino.

Bellier, I., Cloud, L., Lacroix, L., 2017, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, L'Harmattan, Paris.

Bencheikh, O., 2002, "Le français risque et l'arabe قرقزق", *Bulletin de la SELEFA*, 1-5, I, p. 21.

Beneduce R. 2016, "Traumatic pasts and the historical imagination: Symptoms of loss, postcolonial suffering, and counter-memories among African migrants", *Transcultural Psychiatry*, 53, 3, p.261-285.

Bennett, J.M., 1993, "Cultural marginality: Identity issues in intercultural training", in R. Paige (a cura di) *Education for the intercultural experience*, Intercultural Press, Yarmouth.

Benoist, J., Bonniol, J.-L., 1997, "La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles", in Abou, S., Haddad, K. (a cura di), *La diversité linguistique et les enjeux du développement*, Beyrouth, Université Saint-Joseph et Montréal, AUPELF-UREF, p. 161-172.

Benoist, J., Bonniol, J.-L. 1994, "Penser le métissage. Représentations populaires et représentations savantes d'une hérédité plurielle", *Ethnologie française*, 23.

Benoist J., 1984, *Paysans de La Réunion*, Aix/Paris, PUAM/CNRS.

Benoist J., 1983, *Un développement ambigu. Structure et changement de la société réunionnaise*, Saint-Denis, FRDOI.

Benoist J., 1976, "L'irruption d'une « société pseudo-industrielle » à La Réunion", *Futuribles*, 8, p. 134-149.

Bensoussan, O., 2009, "La mer, menace ou espoir de développement pour Mayotte ?", *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 248 (online).

Béoutis, D., 2017, "Les actions de défense de Mayotte depuis la Métropole", in Bonin, H. (a cura di), *Mayotte en France. Enjeux et tensions*, Les Indes savantes, Paris, p.163-187.

Berger, L., Blanchy, S. 2014, "La fabrique des mondes insulaires : altérités, inégalités et mobilités au sud-ouest de l'océan Indien", *Études rurales*, 194, p. 11-46.

Béringer H., 2017, "De la colonie au département de Mayotte : l'évolution institutionnelle de Mayotte dans la France", in Bonin, H. (a cura di), *Mayotte en France. Enjeux et tensions*, Les Indes savantes, Paris, p. 17-30.

Béringer, H., 2009, "La « question » de Mayotte sur la scène internationale", *Revue Juridique de l'Océan Indien*, p. 63-71.

Bernabé, J., Chamoiseau, P., Confiant, R., 1989, *Eloge de la créolité*, Gallimard, Paris.

Bernardi, B., 1984, *I sistemi delle classi d'età. Ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*, Loescher, Torino.

Bernardie-Tahir, N., 2011, *L'usage de l'île*, Pétra, Paris.

Bernardie-Tahir, N., El-Mahaboubi, O., 2001, "Mayotte : des parfums au tourisme. Les nouveaux enjeux du littoral", *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 216, p. 369-396.

Bertile, W., 2017, "La départementalisation de Mayotte. Quels enseignements tirer du précédent de La Réunion ?", in Bonin H. (a cura di), *Mayotte en France. Enjeux et tensions*, Les Indes savantes, Paris, p. 188-220.

Bertile, W., 2014, "Où en sont les politiques ultramarines de mobilité ?", in Vitale, P. (a cura di), *Mobilites ultramarines*. Editions des Archives Contemporaines, Paris, p. 35-62.

Bertile, W., 2012a, *Mayotte à l'heure de la départementalisation*, L'Harmattan, Paris.

Bertile W., 2012b, “La départementalisation de Mayotte. Quels enseignements tirer du précédent de La Réunion ?”, *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 374-375, p. 45-79.

Bertile, W., Alain, L., 1996, *Une communauté invisible: 175.000 Réunionnais en France*, Karhala, Paris.

Bertram, G., Watters, R., 1985, “The MIRAB economy in South Pacific microstates”, *Pacific Viewpoint*, 26, 2, p. 497-519.

Bertuzzi, E., Houseman, M., 2015, *Au cœur du debaa*, Mamoudzou, Direction des affaires culturelles de la Préfecture de Mayotte.

Bhabha, H., Rutherford, J., 2006, “Le tiers-espace”, *Multitudes*, 26, 3, p. 95-107.

Bhabha, H., 1994, *The Location of Culture*. Routledge, London.

Bird-David, N., 1999, “«Animism» Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”, *Current Anthropology*, 40, Special Issue Culture. A Second Chance?, The University of Chicago Press, S67-S91.

Bjarnesen, J., Vigh, H., 2016, “Introduction: the Dialectics of Displacement and Emplacement”, *Conflict and Society*, 2, p. 9-15.

Blanchard, E., 2019, “« Français à tout prix » : Mayotte au prisme de « l'ingénierie démographique »”, *Plein Droit*, 1, 120, p. 3-7.

Blanchard E., 2007, “Fractures (post)coloniales à Mayotte”, *Vacarme*, 1, 38, p. 62-65.

Blanchard, P., Bancel, N., Lemaire, S., 2005, *La Fracture coloniale*. La société française au prisme de l'héritage colonial, La Découverte, Paris.

Blanchy, S., 2014, “Intégrations et exclusions”, *Études rurales*, 194, p. 47-62.

Blanchy, S., 2013, “Beyond ‘Great Marriage’: collective involvement, personal achievement and social change in Ngazidja (Comoros)”, *Journal of Eastern African Studies*, 7, 4, p. 569-587.

Blanchy, S., Moatty, Y., 2012a, “Le statut civil de droit local à Mayotte : une imposture ?”, *Droit et société*, 1, 80, p. 117-139.

Blanchy, S., 2012b, “Matrilocalité et système d'âge à Mayotte : notes pour une étude comparative de l'organisation sociale dans l'archipel des Comores. *Taarifa, Revue des Archives départementales de Mayotte*, 3, p. 9-21.

Blanchy, S., 2010, *Maison des femmes, cités des hommes : filiation, âge et pouvoir à Ngazidja (Comores)*, Société d'Ethnologie, Nanterre.

Blanchy, S., 2005, “Esclavage et commensalité à Ngazidja, Comores”, *Cahiers d'études africaines*, 3-4, 179, p. 905-934.

Blanchy, S., 2002a, “Changement social à Mayotte : Transformations, tensions, ruptures”, *Études Océan Indien*, 33-34, p. 165-195.

Blanchy, S., 2002b, “Mayotte : « française à tout prix »”, *Ethnologie française*, 32, 4, p. 677-687.

Blanchy, S., 1998, “Les Comoriens, une immigration méconnue”, *Hommes et Migrations*, 1215, p. 5-20.

Blanchy, S., 1997, “Notes sur le rituel d'intronisation des souverains de Mayotte et l'ancien ordre politico-religieux”, *Études Océan Indien*, Paris, INALCO, n° 21, 1997, p. 107-131.

Blanchy, S., 1996a [ed. or. 1992], “Les langues parlées à Mayotte”, in Gohin O., Maurice P. (a cura di), *Mayotte*, Université de La Réunion, L.G.D.J.

Blanchy, S. 1996b, "Le partage des bœufs dans le mariage coutumier de la Grande Comore", *Journal des africanistes*, 66, 1-2, p. 169-202.

Blanchy, S., 1996c, *Dictionnaire Mahorais/Français - Français/Mahorais*. L'Harmattan, Paris.

Blanchy S., Mwanesha, C., Moussa, S., 1993, "Thérapies traditionnelles aux Comores", *Cahiers des sciences humaines*, 29, 4, p. 763-791.

Blanchy, S., 1992, "Famille et parenté dans l'archipel des Comores", *Journal des africanistes*, 62, 1. p. 7-53.

Blanchy, S., 1990, "Culture et personnalité aux Comores : relations familiales et sociales, le style des interactions", in Reverzy J.-F., Barat C. (a cura di), *L'espoir transculturel. L'éternel jamais : entre le tombeau et l'exil*, 3, INSERM, L'Harmattan, Paris, p. 121-131.

Blanchy-Daurel, S., 1990, *La vie quotidienne à Mayotte*, L'Harmattan, Paris.

Blanchy, S., 1988, "Le style des interactions verbales à Mayotte", in Ghasarian, C., Cambefort, J.-P., (a cura di), *Rôles & enjeux. Approches d'anthropologie généralisée*, Université de La Réunion, Saint-Denis.

Boas, F., 2001 [ed. or. 1897], *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*, CISU, Roma.

Boinaïdi, A., 2015, "Les pratiques culturelles dans les espaces naturels à Mayotte", *Taarifa, Revue des Archives Départementales de Mayotte*, 5, p. 83-105.

Boisadam, P., 2009, *Mais que faire de Mayotte ? Analyse chronologique de l'Affaire de Mayotte (1841-2000)*. L'Harmattan, Paris.

Bojsen, H., 2002, "L'hybridation comme tactique de résistance dans l'oeuvre de Patrick Chamoiseau", *Revue de littérature comparée*, 2, 302, p. 230-242.

Bonin, H., 2017a, "Quelle stratégie économique pour Mayotte ?", in Bonin H. (a cura di), *Mayotte en France. Enjeux et tensions*, Les Indes savantes, Paris, p.163-187.

Bonin, H., 2017b, "Mayotte en crise au cœur d'un espace en crise. Crise de l'identité, crise sociale, crise économique ?", in Bonin, H. (a cura di), *Mayotte en France. Enjeux et tensions*, Les Indes savantes, Paris, p. 285-309.

Bonin, H., 2017c, "Les défis du développement socio-économique de Mayotte", in Bonin, H. (a cura di), *Mayotte en France. Enjeux et tensions*, Les Indes savantes, Paris, p. 153-161.

Bonnemaison J., 1990, "Vivre dans l'île", *Espace géographique*, 19-20, 2, p. 119-125.

Bonniol, J.-L., 1992, *La couleur comme maléfice : une illustration créole de la généalogie des blancs et des noirs*, Paris, Albin Michel.

Borutti, S., 2019, "Traduzione come conoscenza e rinuncia", *Lingue Culture Mediazioni - Languages Cultures Mediation*, 6, 2, p. 11-22.

Boswell, R., 2006, *Le malaise créole. Ethnic identity in Mauritius*, Berghahn Books, Oxford.

Bouchard, G., 2011, "Qu'est-ce que l'interculturalisme ?", *Revue de droit de McGill*, 56, 2, p. 395-433.

Bouffart, S., 2009, *La possession comme lieu et mode d'expression de la complexité sociale : Le cas de Mayotte*, Tesi di dottorato in Etnologia, sotto la direzione di Blanchy Sophie, Université de Paris-Ouest Nanterre.

Bourdieu, P., 1986, *Les formes de capital*, Fayard, Paris.

- Bouron, J.-B., 2017, “Mesurer les Zones Économiques Exclusives”, *Géococonfluences*, (online).
- Brady, I., 1976, *Transaction and kinship. Adoption and fosterage in Oceania*, University Press of Hawaii, Honolulu.
- Braflan-Trobo, P., 2007, *Conflits sociaux en Guadeloupe. Histoire, identité et culture dans les grèves en Guadeloupe*, L'Harmattan, Paris.
- Breslar, J., 1979, *Habitat mahorais, étude analytique et perspectives*, Editions A.G.G., Paris.
- Breslar, J., 1981, *An Ethnography of the Mahorais (Mayotte, Comoro Islands)*, Tesi di Dottorato in Antropologia, University of Pittsburgh.
- Breton, D., Beaugendre, C., Hermet, F., 2015, “L’émigration des natifs de Mayotte”, in Hermet, F. (a cura di), *Mayotte. État des lieux, enjeux et perspectives*, L’Harmattan, Paris, p. 225-237.
- Breton, D., Marie, C.-V., 2015, “Les «modèles familiaux» dans les DOM : entre bouleversement et permanence. Ce que nous apprend l’enquête Migrations, famille et vieillissement”, *Revue des politiques sociales et familiales*, 119, p. 55-64.
- Breton, D., Beaugendre, C., Hermet, F., 2014, “Quitter Mayotte pour aller où ?”, *Informations sociales*, 6, 186, p. 59-66.
- Brionne, G., Bruneaud, C., Rochoux, J.-Y., Roinsard, N., Souffrin, E., 2003, “Les relations entre l’État, les collectivités locales et les acteurs de l’économie sociale et solidaire à La Réunion. L’exemple du secteur de l’environnement”, Rapport de recherche au secrétariat d’État à l’Économie sociale et solidaire, MiRe/DREES/DIES, Paris.
- Brunaud, C., Roinsard, N., Souffrin, E., 2004, “Consolider le lien social : le rôle des associations à la Réunion”, *Sociologies Pratiques*, 9, p. 185-202.
- Buisson de Larichaudy, N., 2009, *Une approche systémique de l’intégration dans le cadre scolaire : les élèves d’origine mahoraise face aux attentes de l’école*, tesi di Laurea magistrale in « Didactique du français langue étrangère ou seconde », sotto la direzione di A. Coïaniz, Università di La Réunion.
- Busson, O., 2017, “La mer, menace ou espoir de développement pour Mayotte ?”, in Vitale, P. (a cura di), *Mobilites ultramarines*. Editions des Archives Contemporaines, Paris, p. 221-237.
- Cadou, É., 2005, “Le statut de l’enfant dans l’Océan indien : l’enfant mahorais”, *Revue internationale de droit comparé*, 57, 2, p. 291-343.
- Caminade, P., 2010 [ed. or. 2003], *Comores-Mayotte : Une histoire neocoloniale*. Agone, Marseille.
- Campbell, G., 2000, “Regional integration in the Southwest Indian Ocean. History and prospects”, in Evers, S., Hookoomsing, V. (a cura di), *Globalization and the Southwest Indian Ocean*. International Institute for Asian Studies, Leiden, p. 213-228.
- Carayol, R., 2009, “Chasse à l’homme à Mayotte”, *Plein Droit*, 82.
- Carling, J., 2002, “Migration in the age of involuntary immobility: theoretical reflection and Cape Verdean experiences”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28, 5, p. 5-42.
- Cassagnaud, J., 2011, “Langues et identité à Mayotte”, in Coïaniz, A., Fioux, F. (a cura di), *Ancrages identitaires dans l’océan Indien. La Réunion, Madagascar, Mayotte, les Comores, Maurice*, Paris, L’Harmattan, p. 237-261.

Cassagnaud, J., 2010, *Rites de Mayotte ou chronique d'une mort annoncée ?*, Éditions Connaissances et Savoirs, Paris.

Cassagnaud, J., 2006, *Les banga de Mayotte comme rite de passage*, Connaissances et Savoirs, Paris.

Célestine, A., Wuhl L., 2005, "Comment peut-on être Antillais hors des Antilles ?", *Hommes et Migration*, 1256, p. 76-88.

Césaire, A., 2000a [ed. or. 1939], *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris.

Césaire, A., 2000b [ed. or. 1950], *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris.

Césaire, A., 1961, "Crise dans les départements d'outre-mer ou crise de la départementalisation", *Présence Africaine*, 1, XXXVI, p. 109-111.

Césaire, A., 1955 [1a ed. 1950], *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris (online).

CESER, 2010, "Les Mahorais à la Réunion, de l'accueil à l'écueil : changer de regard". Avis des commissions du CESER (Conseil Economique et Social Régional) sur la note de la commission "Epanouissement humain".

Chakrabarty D., 2000, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University, Princeton.

Chambre régionale des comptes La Réunion/Mayotte, 2019, « Département de Mayotte. Aide sociale à l'enfance », Saint-Denis.

Chan Low, J., 2017, "La naissance de la Commission de l'Océan Indien 1982 à 1986", Combeau, Y., Gaillat, T., Rolland, Y., *Dire l'Océan Indien, Actes du colloque OSOI et Université de La Réunion*. Edition Epica, p. 432-442.

Chanudet, C., Rakotoarisoa J.-A., 2000, *Mohéli. Une île des Comores à la recherche de son identité*, Coll. Archipel des Comores, L'Harmattan, Paris.

Charbit, Y., Domenache, H. (a cura di), 1987, "Les Antillais en Europe", *Revue européenne des migrations internationales*, 3, 3, p. 1-173.

Chaudenson, R., 1974. *Le lexique du parler créole de la Réunion*, 2 vol., Champion, Paris.

Chaudenson, R., 2010. *La genèse des créoles de l'Océan indien*, L'Harmattan, Paris.

Chaudhuri, K. N., 1985, *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge.

Chaussy C., Merceron S., Genay V., 2019, "À Mayotte, près d'un habitant sur deux est de nationalité étrangère", *INSEE Première*, 1737.

Chauveau, J.-P., 2005, "Les rapports entre générations ont une histoire. Accès à la terre et gouvernamentalité locale en pays gban (Côte d'Ivoire)", *Afrique contemporaine*, 214, 2, p. 59-83.

Cherchem, O., 2019, "2,1 milliards d'euros de PIB en 2015. Comptes économiques définitifs de Mayotte", *INSEE Flash Mayotte*, 87.

Cherubini, B., Combo, A., Roinsard, N., 2009, *Stratégies migratoires et enjeux de la protection sociale à La Réunion et à Mayotte : conflits et concurrences dans les espaces sanitaires et sociaux*, Rapport à la MiRe-DRESS, programme « Migrations et protection sociale ».

Cherubini, B., 2003, "Pour une encyclopédie du contact interculturel et des formes de créolisation", in Lucas, R. (a cura di), *Sociétés plurielles dans l'océan Indien*, Karthala, Université de La Réunion, p. 15-31.

Cherubini, B., 1994, “La construction symbolique des identités dans le monde créole : exemple réunionnais”, in Cherubini, B. (a cura di), *De la tradition à la post modernité. Ecrits en hommage à Jean Poirier*, PUF, Paris, p. 267-281.

Chivallon, C., 2009, “Guadeloupe et Martinique en lutte contre la “profitation” : du caractère nouveau d’une histoire ancienne”, *Justice Spatiale/Spatiale Justice*, 1, (online).

Ciabbari, L., 2011, “Estroversione della società e produzione di un paesaggio diasporico. La trasformazione dei luoghi di partenza nella migrazione somala”, in Bellagamba, A., *Migrazioni. Dal lato dell’Africa*, Altravista, Lungavilla, p. 103-126.

Ciavolella, R., 2011, “La «cultura della mobilità» in questione. Una riflessione a partire dal caso dei FulBe del Sahel (Mauritania e Mali)”, in Bellagamba, A. (a cura di), *Migrazioni. Dal lato dell’Africa*, Altravista, Lungavilla, p. 59-79.

Coder, Y., Duploux, B., Fabre, É., 2016, “La départementalisation de La Réunion 1946-2016 : 70 ans de mutations économiques”, *INSEE Analyses Réunion*, 18.

Cohen, P., 2000, *Le cari partagé : anthropologie de l’alimentation à l’île de La Réunion*, Karthala, Paris.

COI - Commission de l’Océan Indien, 2016, “L’Indianocéanie et les objectifs de développement durable” Rapport annuel ([https://www.commissionoceanindien.org/wp-content/uploads/2019/01/COI\\_ra\\_](https://www.commissionoceanindien.org/wp-content/uploads/2019/01/COI_ra_)).

Coñaniz, A., 2011, “Médiation langagière et profils identitaires”, in Coñaniz, A., Fioux, F. (a cura di), *Ancrages identitaires dans l’océan Indien. La Réunion, Madagascar, Mayotte, les Comores, Maurice*, L’Harmattan, Paris, p. 13-38.

Collignon D., 2002, “Les natifs des Dom résidant en métropole en 1999”, *Insee Données Sociales*, p. 49-57.

Combeau, Y., 2015, “Itinéraire pour devenir département français”, in Hermet, F. (a cura di), *Mayotte. État des lieux, enjeux et perspectives*, L’Harmattan, Paris, p. 55-68.

Combeau-Mari, É., 2013. *Moraingy, mrengé, moring: Permanence et ré-invention des pratiques traditionnelles de combat dans les îles de l’océan Indien : Madagascar, Mayotte, Réunion. Staps*, 101, 3, p. 69-80.

Combeau, Y., 2002, “De Bourbon à La Réunion, l’histoire d’une île (du XVIIe au XXe siècle)”, *Hermès*, 1, 32-33, p. 91-99.

Condro, M., 2017, “Le pouvoir sultanique aux Comores selon les « chroniques mahoraises » : entre insularité et archipelité”, in Laroussi, F. (a cura di), *Insularité, Langue, Mémoire, Identité*, L’Harmattan, Paris, p. 139-154.

Constant, F., Justin, D. (a cura di), 1997, *1946-1996. Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, L’Harmattan, Paris.

Constant, F., 1987, “La politique française de l’immigration antillaise de 1946 à 1987”, *Revue européenne de migrations internationales*, 3, 3, p. 9-30.

Cooper, F., 2004, “Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization : the Examples of British and French Africa”, *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, 10, 1, p. 9-38.

Cosker C., 2019, “ « Nous voulons rester Français pour être libres ! ». Autour d’une ‘petite phrase’ française de Mayotte”, *Expressions*, 9.

Cosker, C., 2017, “L’Élève de Mayotte entre deux écoles : comparaison didactique de l’école coranique à l’école française”, *Langues & usages*, 1, p. 242-252.

Cottino, G., 2013, *Il peso del corpo. Un'analisi antropologica dell'obesità a Tonga*, Edizioni Unicopoli, Milano.

Cour des Comptes, 2019, *Le service militaire adapté (SMA) : de bons résultats d'insertion, des coûts à maîtriser*, Rapport public annuel.

Cour des comptes, 2016, *La départementalisation de Mayotte. Une réforme mal préparée, des actions prioritaires à conduire*, Rapport public thématique.

CR-CSUR - Centre de ressources de la Cohésion sociale et urbaine de la Réunion, Centre de Ressources de Mayotte, 2011, "La population mahoraise des quartiers prioritaires ». *Les cahiers de la politique de la ville à la Réunion*, Synthèse du séminaire des chefs de projet de l'océan Indien (<http://i.ville.gouv.fr/reference/6869>).

Crapanzano, V., 1984, "Life histories", *American Anthropologist*, 86, p.953-960.

CREDOC/ODR, 2004, *La situation des populations migrantes originaires de l'océan Indien*, Saint-Denis/Paris.

Cresswell, T., 2006, *On the move: mobility in the modern Western world*, Routledge, New-York-London.

Cuche, D., 2009, "« L'homme marginal » : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora", *Revue européenne des migrations internationales*, 25, 3 (on-line).

Cutolo, A., 2015, "Giovani, cadetti e vieux pères. Guerra e riproduzione sociale in Costa d'Avorio", *Antropologia*, II, 1, p. 61-84.

Daniel, J. 2017, "Introduction de la session 'Dire l'Indianocéanie'", in Combeau, Y., Gaillat, T., Rolland, Y., *Dire l'Océan Indien, Actes du colloque OSOI et Université de La Réunion*. Edition Epica, p. 428-430.

Daniel, J. (a cura di), 2007, *L'outre-mer à l'épreuve de la décentralisation : nouveaux cadres institutionnels et difficultés d'adaptation*, L'Harmattan, Paris, p. 111-124.

Dahomay, J., 2000, "Identité culturelle et identité politique. Le cas antillais", *Revue de philosophie et de sciences sociales*, 1, p.99-118.

De L'Estrac, J.-L., 2016, *Francophonie - De Hanoi à Dakar*, Cherche Midi, Paris.

De Rauville, C., 1961, "Sur l'indianocéanisme", *Cahiers Littéraires de l'Océan Indien*, 2.

De Souza, F., 2014, *Mayotte. Des poissons à chair humaine*, L'Harmattan/Komedit, Moroni.

Debré, I., 2010, "Les mineurs isolés étrangers en France", Rapporto al Senato della Repubblica francese.

Defos du Rau, J., 1960, *L'île de La Réunion, étude de géographie humaine*, Tesi di dottorato, Institut de géographie de la faculté des lettres et sciences humaines, Université de Bordeaux.

Degli Uberti, S., 2019, "«Migrare restando a casa». Pratiche di mobilità e immaginari migratori in Senegal", in Riccio, B. (a cura di), *Mobilità. Incursioni etnografiche*, Mondadori, Milano, p. 23-63.

Délégation de Mayotte à La Réunion (2021, in pubblicazione), *Mayotte, Atouts, Opportunités*. Conseil départementale de Mayotte, Saint-Denis/Mamoudzou.

Della Puppa, F., Sanò, G., 2020, "Il prisma della (im)mobilità. Pratiche di appaesamento e esperienze di immobilità di richiedenti asilo e rifugiati, in un'etnografia multisituata tra Nord e Sud Italia", *Studi Emigrazione*, LVII, 220, p. 582-598.

Denis, I., 2017, “Les singularités de Mayotte”, in Bonin, H. (a cura di), *Mayotte en France. Enjeux et tensions*, Les Indes savantes, Paris, p. 135-152.

Denis, I., 2015, “Mutations des réseaux d’approvisionnement de nourriture à Mayotte”, *REAF*, Bordeaux.

Denis, I., Rezzi, N., 2011, “République et élites locales : Mayotte (1880-1947)”, *Outre-mers*, 98, 370-371, p. 125-134.

Denis, I., 2010, “Les religieuses de Saint-Joseph de Cluny à Mayotte, 1846-1905”, *Histoire et missions chrétiennes*, 16, 4, p.53-71.

Denis, I., 2004, “L’évolution du statut de Mayotte depuis 1841, image d’une relation particulière avec la métropole”, *Ultramarines*, 24, AMAROM, Aix-en-Provence, p. 49-54.

Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

Dewitte, P., 2002, “Des citoyens à part entière, ou entièrement à part ?”, *Hommes et Migrations*, 1237, p. 1.

Djambaé, O., 2020, *Scrutin secret*, Editions du Net, Paris.

Djavéty, N., 2019, *Ethnorelégation et mahorité. L’intégration pathologique d’une minorité*, L’Harmattan, Paris.

Doumenge, J.-P., 2012, “Le devenir de l’outre-mer français”, in Angleviel, F. (a cura di), *Les outre-mers français. Actualités et études*, Harmattan, Paris, p. 9-44.

Doumenge, J.-P., 2002, “Diversité culturelle et construction des identités collectives outre-mer”, in *Hermès*, 32-33, Editions du C.N.R.S., Paris, p. 27-33.

Duflo, M., 2019, “L’irresponsabilité de l’État”, *Plein droit*, 120, 1, p. 24-27.

Duflo, M., Ghaem, M., 2014, “Mayotte, une zone de non-droit”, *Plein droit*, 100, 1, p. 31-34.

Dumas-Champion, F. 2008, *Le mariage des cultures à l’île de la Réunion*, Paris, Karthala.

Dumas-Champion, F., 1993, “Les cheveux maillés ou le marquage de l’identité ethnique en milieu créole réunionnais”, *Nouvelle revue d’ethnopsychiatrie*, 20, p. 105-118.

Dumont, G.-F., 2005, “Mayotte, une exception géopolitique mondiale”, *Outre-Terre*, 2, 11, p. 515-527.

Dupray, Olivier, 2017, “Les violences faites aux femmes à Mayotte : enquête DEVIFFE 2014, première approche exploratoire multidisciplinaire”, *Médecine humaine et pathologie*, Université de Bordeaux.

Eriksen, T. H, 2007, *Globalization*, Berg, Oxford.

Eve, P., 2014, “La migration réunionnaise de la fin de l’épiscopat de Monseigneur François Cléret de Langavant à la nomination d’un évêque réunionnais (1955-1976)”, in Vitale, P. (a cura di), *Mobilites ultramarines*. Editions des Archives Contemporaines, Paris, p. 15-34.

Eve, P., 2003, *Le 20 décembre 1848 et sa célébration à La Réunion : Du déni à la réhabilitation (1848-1980)*, L’Harmattan, Paris.

Eve, P., 2000, *Naître et mourir à l’île Bourbon à l’époque de l’esclavage*, L’Harmattan, Paris.

Eve, P., 1992, *Ile à peur. La peur redoutée ou récupérée à La Réunion des origines à nos jours*. Océan Éditions, Saint-André (La Réunion).

- Eyrard, J.-P., 1996 [1<sup>a</sup> ed. 1992], *L'enseignement à Mayotte*, in Gohin O., Maurice P. (a cura di), *Mayotte*, Université de La Réunion, L.G.D.J.
- Faberon J.-Y., 2005, "La France et son outre-mer : un même droit ou un droit différent ?", *Pouvoirs*, 113, p. 5-19
- Fabietti, U., 1995, *L'identità etnica. Storia di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
- Fagnot, O., Paillole, P., 2016, "Comparaison des prix avec la France métropolitaine en 2015. Les prix sont plus élevés de 7,1 % à La Réunion", 14, INSEE *Analyses Réunion*.
- Fanon, F., 1952, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil.
- Farmer, P., 1999, *Infections and inequalities. The modern plague*, University of California Press.
- Fassin, D., 2001, "Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers", *Sciences sociales et santé*, 19, 4, p. 5-34.
- Faurec, U., 1941, *L'archipel aux sultans batailleurs*. Imprimerie officielle, Tananarive.
- Favole, A. (a cura di), 2020, *L'Europa d'oltremare*, Coll. "Culture e Società", Cortina, Milano.
- Favole, A., Giordana, L., 2018, "Islands of islands: Responses to the centre-periphery fractal model in East Futuna (Wallis and Futuna) and the Belep Islands (New Caledonia)", *Island Studies Journal*, 13, 1, p. 209-222.
- Ferguson, J., 2006, "Decomposing Modernity: History and Hierarchy after Development", in Ferguson, J., *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, New York, p. 176-193.
- Ferrand, G., 1908, "L'origine africaine des Malgaches", *Journal Asiatique*, XI, 3, p. 353-500.
- Fitzgerald, F., S., 2014, *Il grande Gatsby*, Einaudi, Torino [Ed. or. 1925, *The Great Gatsby*, Charles Scribner's Sons, New York].
- Fleuret, A., Jonzo, A., 2019, "Un taux de chômage à 30 %. Enquête Emploi Mayotte 2019", INSEE Flash Mayotte, 98.
- Fleuret, A., Paillole, P., 2019, "Un emploi pour trois adultes. Évolution du marché du travail mahorais de 2009 à 2018", INSEE Flash Mayotte, 93.
- Flobert, T., 1976, "Histoire et actualité du mouvement mahorais", *Revue française d'études politiques africaines*, 121.
- Florence S., Lebas J., Chauvin P., 2010, "Migration, santé et soins médicaux à Mayotte", Document de travail n° 90, AFD, Paris.
- Fontaine G. 1995, *Mayotte*, Paris, Karthala.
- Forum des Organisations de Solidarité internationale Issues des Migrations (FORIM), 2012, *Étude sur la diaspora comorienne en France*.
- Foucault, M., 1976, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Fournand, A., 2008, "Les corps des femmes, enjeu géopolitique", *Géographie et cultures*, 68, p. 63-80.
- Fuma, S., 2013, "La Route de l'esclave et de l'engagé dans les îles et pays du Sud-Ouest de l'océan Indien", in *Études océan Indien*, 49-50 (online).

- Fuma, S., 2011, *La révolte des oreilles coupées, ou, L'insurrection des esclaves de Saint-Leu en 1811 à Bourbon, Ile de la Réunion*. Historun, Saint-Denis.
- Fuma, S., 2005, *Regards sur l'Afrique et l'océan Indien*, Le Publieur, Paris.
- Fuma, S., 1997, "L'histoire de l'esclavage, c'est l'histoire du silence", *Attitudes*, 2 (online).
- Fuma, S., 1994, *Histoire d'un peuple : La Réunion, 1848-1900*. Éditions Azalées, Saint-André.
- Fuma, S., 1992a, *L'esclavagisme à La Réunion, 1794-1848*. L'Harmattan, Paris.
- Fuma, S., 1992b, *De l'Inde du Sud à l'Île de La Réunion, les Réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*. Université de La Réunion, Saint-Denis.
- Fuma S., Dreinaza, J.-R., 1992, *Le moring, art guerrier. Ses origines franco-malgaches, sa pratique à la Réunion*, Océan Éditions.
- Fuma S., Poirier J., 1991, "Métissages, hétéroculture et identité culturelle : le défi réunionnais", in AA.VV., *Métissages : Linguistique et anthropologie*, tome I, Université de La Réunion, L'Harmattan, Paris.
- Gadamer, H.-G., 1985 [Ed. or. 1960], *Truth and Method (Wahrheit und Method)*. New York, Crossroad.
- Gallais-Hamonno, G., Rietsch, C., 2018. "Lorenzo Tonti, inventeur de la tontine," LEO Working Papers / DR LEO 2693, Orleans Economics Laboratory / Laboratoire d'Economie d'Orleans (LEO), University of Orleans (on-line).
- Gaussein, M., 2014, *Étude descriptive aux Urgences du Centre Hospitalier de Mayotte d'une population migrant pour raison de santé*, thèse pour l'obtention du Diplôme d'État de Docteur en Médecine, sous la direction de Maël Voegeli, Université de Bordeaux 2 – Victor Ségalen.
- Gay, J.-C., 2018, "Les Outre-mers européens", *Géographie. Documentation Photographique*, 8123.
- Gay, J.-C., 1999, "Les balbutiements du tourisme mahorais", *Travaux et Documents, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université de La Réunion*, 11, p. 137-152.
- Geertz, C., 1981, *Negara: The Theatre State in 19<sup>th</sup> Century Bali*, Princeton University Press, Princeton.
- Genay, V., Merceron, S., 2017, "256 500 habitants à Mayotte en 2017. La population augmente plus rapidement qu'avant", *INSEE Focus Réunion-Mayotte*, 105.
- Géraud J.-F. 2009, "Images disparues du Commandant Guillain: les premiers daguerréotypes sur l'océan Indien". In Dodille, N. (a cura di), *Idées et représentations coloniales dans l'océan Indien*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, p. 57-87.
- Géraud, J.-F, Jauze, A., Turpin, E. (2010), "Un schéma d'intelligibilité du monde servile à Bourbon: les variations du prix des esclaves (1789-1848)", *Outre-Mers*, 368-369, p. 333-376.
- Gerbeau, H., 2002, "L'Océan Indien n'est pas l'Atlantique. La traite illégale à Bourbon au XIXe siècle", *Outre-Mers*, 336-337, p. 79-108.
- Gerbeau, H., 1995, *Regards et discours sur les races de La Réunion*, Université de La Réunion, Achac, CERSOI.
- Geschiere, P., 1998, "Sorcellerie et modernité. Les enjeux des nouveaux procès de sorcellerie au Cameroun", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 53, 6. p. 1251-1279.

- Gevrey A., 1997 [ed. or. 1870], *Essai sur les Comores*, Pondichery, Mayotte, Ed. du baobab.
- Ghasarian, C. 2002, “La Réunion : acculturation, créolisation et réinventions culturelle”, *Ethnologie française*, 32, 4, p. 663-676.
- Ghasarian, C., 2000, “Réflexions sur la production anthropologique à la Réunion (ou de la nécessité du « champ large »)”, in Bernabé J., Bonniol, J.-L., Confiant R., L'Étang, G. (a cura di), *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles – Mélanges offerts à Jean Benoist*, Ibis rouge Éditions, Petit-Bourg (Guadeloupe).
- Ghasarian, Christian, 1999, Patrimoine culturel et ethnicité à la Réunion : dynamiques et dialogismes, *Ethnologie française*, 29, 3, p. 365-374.
- Giraud, M., Dubost, I., Calmont, A., Daniel, J., Destouches, D., Milia Marie-Luce, M., 2009, “La Guadeloupe et la Martinique dans l’histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours”, *Hommes et migrations*, 1278, p. 174-197.
- Giraud, M., 1997, “De la négritude à la créolité : une évolution paradoxale à l’ère départementale”, in Constant, F., Daniel, J. (a cura di), *1946-1996. Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, L’Harmattan, Paris, p. 373-403.
- Giraud M., Marie C.-V., 1987, “Insertion et gestion sociopolitique de l’identité culturelle: le cas des Antillais en France”, *Revue européenne des migrations internationales*, 3, 3, p. 31-48.
- Glick Schiller, N., Salazar, N. B., 2014, *Regimes of Mobility: Imaginaries and Rationalities of Power*, Routledge, London.
- Glick Schiller, N., Salazar, N. B., 2013, “Regimes of Mobility Across the Globe”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 93, 2, p. 183-200.
- Goffman, E., 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.
- Gohin, Olivier, 2009, “Mayotte : la longue marche vers le droit commun”, *Revue Juridique de l’Océan Indien*, p. 5-18.
- Goody, E., 1982, *Parenthood and social reproduction. Fostering and occupational roles in West Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gourlet Jean-François, 2002, “Les chroniques mahoraises”, *Études océan Indien*, 33/34, Université Réunion.
- Gourlet, Jean-François, 2001, *Chroniques mahoraises*, L’Harmattan, Paris.
- Grandidier, A., Grandidier, G., 1908, *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, Paris, Imprimerie nationale.
- Grandidier, A., Grandidier, G., 1904, *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, CO ACM, Paris.
- Grare, F., 2012, “Océan Indien : la quête d’unité”, *Hérodote*, 145, 2, p. 6-20.
- Griffiths, J., 1986, “What is Legal Pluralism?”, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 18, 24, p. 1-55.
- Grimaldi, G., 2019, “Oltre il ritorno: le case della diaspora come infrastrutture della mobilità”, in Riccio, B. (a cura di), 2019, *Mobilità. Incursioni etnografiche*, Mondadori, Milano, p. 94-114.
- Grondin, M., 2008, “De plus en plus de Réunionnais en métropole”, *Économie de La Réunion/INSEE La Réunion*, 133, p. 24-26.

- Grosdidier, C., 2004, *Djoumbe Fatima, reine de Mohéli*, Harmattan, Paris.
- Groupe d'information et de soutien des immigré·e·s (GISTI), 2015, "Singularités mahoraises du droit des personnes étrangères. Un droit dérogatoire dans un département d'exception", *GISTI les cahiers juridiques*, Paris.
- Guébourg, J.-L., 2006, [1<sup>a</sup> ed. 1999], *Petites Iles et archipels Océan Indien*, Coll. « Hommes et Sociétés », Karthala, Paris.
- Guébourg, J.-L., 1995, "Migrants et clandestins de la Grande Comore", *Cahiers d'outre-mer*, 191, p. 295-318.
- Gueunier N. J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte (Comores)*, Paris, INALCO.
- Gueunier, N.J., 1976, "Notes sur le dialecte malgache de l'Île de Mayotte (Comores)", VII, 2/3, ASEMI, Paris, p. 81-118.
- Guillaumont, O., 2005, "Adieu polygamie, répudiation, inégalités successorales ou mort à petit feu du statut civil de droit local applicable à Mayotte et les délices de l'article 75 de la Constitution du 4 octobre 1958", *Revue juridique et politique des états francophones*, 59, p. 97-114.
- Guillemmin, D., 2017, "La stratégie de défense de la France dans l'océan Indien au XXI<sup>ème</sup> siècle", in Bonin H. (a cura di), *Mayotte en France. Enjeux et tensions*, Les Indes savantes, Paris, p. 333-338.
- Guyot, D., 2013a, *Étude sur les comportements alimentaires à Mayotte*, ARS OI (Agence de Santé Océan Indien). <https://www.reseaux-sante-mayotte.fr/rediab/document/guyot-d-sociologue-etude-sur-les-comportements-alimentaires-a-mayotte-axes-de-reflexion-et-d-actions>
- Guyot, D., 2013b, "Les Mineurs isolés à Mayotte en 2012. Contribution à l'Observatoire des Mineurs Isolés", rapport pour la préfecture de Mayotte.
- Haddad, M., 2018, "L'effet d'une politique d'État sur les migrations DOM-métropole. Les enseignements des recensements de 1962 à 1999", *Population - Institut National d'Etudes Démographiques*, Paris, 73, 2, p.191-224.
- Halidi, A., 2018, "Comores : colonisation, insularité et imaginaire national", *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 278, p. 403-432.
- Hallowell, A. I., 1976, "Ojibwa Ontology, Behavior and World View", in *Contribution to anthropology. Selected papers of A. Irving Hallowell*, University of Chicago Press, Chicago. P. 357-390.
- Hannerz, U., 1996, *Transnational Connections: Cultures, People, Places*, Routledge, New York.
- Harpet, C., 2002, "Le lémurien de Mayotte, *Eulemur fulvus fulvus* : perceptions, représentations et pratiques", *Études océan Indien*, 33/34, Université Réunion.
- HCÉRES, 2020, "Rapport d'évaluation du Centre universitaire de formation et de recherche (CUFR) de Mayotte", Haut Conseil de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur, Paris.
- HCÉRES, 2019, "Rapport d'évaluation de l'Université de La Réunion", Haut Conseil de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur, Paris.
- Hebert J. C., 2012, "Le premier peuplement de Mayotte dévoilé par le proto-malgache – Les appellations des animaux", *Taârifa*, 3, p. 47-66.

- Hebert, J.-C., 1996 [1<sup>a</sup> ed. 1992], “Le problème des aborigènes de Mayotte : es Shi-Bushi”, in Gohin O., Maurice P. (a cura di), *Mayotte*, L.G.D.J., Université de La Réunion.
- Hermann, J., 2016 [ed. or. 1927], *Les révélations du Grand Océan*, Diffusion Rosicrucienne, Paris.
- Hoarau, P., 2013, “Un nouvel espace géopolitique se dessine : l’Indianocéanie”, in *Etudes Océan Indien*, 49-50.
- Hobsbawm, E., Ranger, T., 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hory, J.-F., 2002, “L’introduction à Mayotte du système patronymique”, *Études Océan Indien*, 33-34.
- Huntington, S., 2004, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris.
- Ibouroi A., 2014 *Des esclaves makua et leurs descendants aux Comores*, tesi di dottorato in Storia, Université de la Réunion.
- Ibrahime, M., 2012, “Les « chatouilleuses » mahoraises. De la lutte contre l’Indépendance à la départementalisation (1960-1975)”, comunicazione del quadro del Colloquio Internazionale "Femmes et genre en contexte colonial, XIXe-XXe siècles", Centre d’histoire de Science Po, 19-21 gennaio 2016, (online).
- Idriss, M., 2017, “Échec des mouvements unionistes et indépendantistes à Mayotte : de leur formation à leur négation (1958-2011)”, *Mouvements*, 91, 3, p. 160-168.
- Idriss, M., 2016, “Le mouvement des chatouilleuses : genre et violence dans l’action politique à Mayotte (1966-1976)”, *Le Mouvement social*, 255, 2.
- Idriss, M., 2013, “Mayotte département. La fin d’un combat ? Le Mouvement populaire mahorais : entre opposition et francophilie (1958-1976)”, *Afrique contemporaine*, 3, 247.
- Ingold, T., 2006, “Rethinking the animate, re-animating thought”, *Ethnos*, 71, 1, p. 9-20.
- Jansen, S., Löfving, S., 2009, “Introduction: Towards an Anthropology of Violence, Hope and the Movement of People.” in Jansen, S., Löfving, S. (a cura di), *Struggles for Home. Violence, Hope and the Movement of People*, Berghahn Journals, New York, p. 1–23.
- Jaomanoro, D., 2006, *Tamou. Pirogue sur le vide et autres nouvelles*, L’Aube, La Tour d’Aigues.
- Jauze, J.-M., Guébourg, J.-L., 2005, *Inégalités et spatialité dans l’océan Indien*, L’Harmattan, Paris.
- Judy-Ballini, M., 1998, “Naître par le sang, renaître par la nourriture : un aspect de l’adoption en Océanie”, in Fine A. (a cura di), *Adoptions, ethnologie des parentés choisies*, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Paris, p. 19-44.
- Jonzo, A., 2020, “Moins de chômage, plus d’inactivité. Enquête emploi en continu 2019”, INSEE *Flash Réunion*, 175.
- Kamardine, M., 2008, *J’assume*, Chevagny-sur-Guye, Orphie, Saint-Denis de La Réunion.
- Kandel, W., Massey, D., 2002, “The culture of Mexican migration”, *Social Forces*, 3, p. 981-1004.
- Kuhn, C., 2020, “Statut personnel et union de droit local à Mayotte. Quelle visibilité pour le droit local ?”, *Carnets de Recherches de l’océan Indien*, 5, p. 117-126.

- Kus, S., Wright H. T., 1976, Notes préliminaires sur une reconnaissance archéologique de Mayotte, *ASEMI, VIII*, 2-3, p. 123-135.
- Labache, L., 2017, “En attendant l'indépendance ?”, *Cahiers d'études africaines*, 226, p. 355-378.
- Labache, L., 2002, “L'ethnicité chez les Réunionnais en migration”, *Hermès*, 32-33, Editions du C.N.R.S., Paris, p. 457-469.
- Labache, L., 1997, “L'ethnicité chez les jeunes Réunionnais”, *Agora débats/jeunesses*, 9, p. 94-104.
- Lambek, M., 2018, *Island in the stream. An ethnographic history of Mayotte*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London.
- Lamy-Giner, M.-A., 2019, “Ces routes maritimes qui « font » l'océan Indien”, *Carnets de Recherches de l'océan Indien*, 3, Université de La Réunion, Saint-Denis.
- Lallemand, S., 1993, *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, L'Harmattan, Paris.
- Lambek, Michael, 2010, “Traveling Spirits: Unconcealment and Undisplacement”, in Hüwelmeier, G., Krause, K. (a cura di) *Traveling Spirits: Migrants, Markets, and Mobilities*, London, New York, Routledge, p. 17-35.
- Lambek, M., 2004, “The Saint, the Sea Monster, and an Invitation to a Dîner-Dansant: Ethnographic Reflections on the Edgy Passage – and the Double Edge – of Modernity, Mayotte 1975-2001”, *Antropologica*, 46, p. 57-68.
- Laroussi, F., Liénard, F. (a cura di), 2011, *Plurilinguisme, politique linguistique et éducation. Quels éclairages pour Mayotte ?*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan.
- Larson, P. M., 2000, *History and Memory in the Age of Enslavement. Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*, Heinemann, Portsmouth, New Hampshire.
- Latchoumanin, M., (a cura di), 2005, *L'Éducation et la formation dans les sociétés multiculturelles de l'océan Indien*, université de La Réunion/Karthala, Paris.
- Laville, J., Caillé, A., Chanial, P., 2001 *Association, démocratie et société civile*, La Découverte, Paris.
- Le Bris, C., 2016, “La contribution du droit à la construction d'un “vivre ensemble” : entre valeurs partagées et diversité culturelle”, *Droit et société*, 92, p. 75-98.
- Leenhardt, M., 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.
- Legéard, L., 2012, “L'immigration clandestine à Mayotte”, *Outre-Terre*, 3, 33-34, p. 635-649.
- Lemai, E., 2004, *La déportation des Réunionnais de la Creuse*, Éditions L'Harmattan, Paris.
- Lemercier, É., Muni Toke, V., Palomares, É., 2014, “Les Outre-mer français: Regards ethnographiques sur une catégorie politique”, *Terrains & travaux*, 24, 1, p.5-38.
- Leroux, C., 2017, “La mobilité des jeunes Mahorais en métropole : l'action des missions locales”, *Cahiers de l'action*, 2, 49, p. 31-37.
- Leveau, R., Wihtol de Wenden, C. (a cura di), 1991, *Modes d'insertion des populations de culture islamique dans le système politique français*, FNSP-CER, Convention MIRE 247/87, Paris.

- Levitt, P., 2001, *The transnational villagers*, University of California Press, Berkley.
- Lewis, O., 1969, *La vida. Une famille portoricaine dans une culture de pauvreté : San Juan et New York*, Gallimard, Paris.
- Liszkowski H.D. 2000, *Mayotte et les Comores, escales sur la route des Indes au XVe et XVIIIe siècle*, Mayotte, éd. Du Baobab.
- Lucas, R., 2013, “Retour sur une expérience : le centre de Recherche Indianocéanique”, in De L’Estrac, J.-C. (a cura di), *Les mille visages de l’Indianocéanie*, Mahebourg, Ile Maurice, p. 30-39.
- Lucas, R. (a cura di), 2003, *Sociétés plurielles dans l’Océan Indien: enjeux culturels et scientifiques*. Karthala, Paris.
- Lucrèce A., Ozier Lafontaine L. F., L’Étang T., 2009, *Les Antilles en colère, Analyse d’un mouvement social révélateur*, L’Harmattan, Paris.
- Maba Dali, D., 2016, *Assimilation et départementalisation des Outremer : la République en échec ? : Le cas troublant de Mayotte*, L’Harmattan, Paris.
- Maba Dali, D., 2014, “Réflexions sur la départementalisation de Mayotte”, *Revue Juridique de l’Océan Indien*, 18, p. 43-115.
- Madi, H., 2005, *Ziyara à Mayotte: lieux de culte*, Conseil général de Mayotte, Direction des affaires culturelles.
- Maestri, E., 1994, *Les îles du Sud-Ouest de l’Océan indien et la France de 1815 à nos jours*, L’Harmattan, Paris.
- Mahtout, M., 2017, “Quand l’école laïque rencontre l’école coranique à Mayotte : une approche sociolinguistique”, in Laroussi, F., (a cura di), *Insularité, Langue, Mémoire, Identité*, L’Harmattan, Paris, p. 155-171.
- Malbert, T., 2016a, *L’Exil d’Abdelkrim El Khattabi à La Réunion : 1926-1947*, Orphie, Saint-Denis de La Réunion.
- Malbert, T., 2016b, “Le dialogue interreligieux, au cœur d’une logique interculturelle reconnue : le vivre ensemble réunionnais”, in Hajji, N., Lescarret, O. (a cura di), *Les mouvements sociaux à l’épreuve de l’interculturel*, L’Harmattan, Paris, p. 237-245.
- Malbert, T., 2012, “Identité aux Comores - regard anthropologique sur la réforme du nom à Mayotte”, in Coianiz, A., Fioux, P. (a cura di) *Ancrages identitaires dans l’océan Indien: La Réunion, Madagascar, Mayotte, Les Comores, Maurice*, L’Harmattan, Paris, p. 39-54.
- Malbert, T., 2006, *Les représentations de l’héritage en situation interculturelle à l’Île de La Réunion*, Tesi di dottorato in Antropologia sociale ed etnologia. Université de la Réunion.
- Malbert, T., 2005, “Héritage, enjeux héréditaires à La Réunion”, in Labache, L., Médéa, L., Vergès, F. (a cura di), *Identité et société réunionnaise, nouvelles perspectives, nouvelles approches*, Paris, Karthala, p. 109-126.
- Mam Lam Fouck, S. (a cura di), 2007, *Comprendre la Guyane d’aujourd’hui. Un département français dans la région des Guyanes*, Ibis Rouge, Matoury.
- Mam Lam Fouck, S., 2006, *Histoire de l’assimilation. Des « vieilles colonies » françaises aux départements d’outre-mer. La culture politique de l’assimilation en Guyane et aux Antilles françaises (XIXe -XXe siècles)*, Ibis Rouge, Matoury.
- Marché-Rat, M., 2008, *L’intégration sociale des collégiens mahorais dans le système éducatif réunionnais : étude d’une représentation sociale interindividuelle élève/enseignant*, tesi

di Laurea magistrale in « Didactique du français langue étrangère ou seconde », sotto la direzione di T. Gaillat, Université de La Réunion.

Marie, C.-V., Breton, D., Crouzet, M., 2018, “Mayotte : plus d’un adulte sur deux n’est pas né sur l’île”, *Population & Sociétés*, 560, INED.

Marie C.-V., Breton, D., Crouzet, M., Fabre, E., Merceron, S., 2017, “Migrations, natalité et solidarités familiales. La société de Mayotte en pleine mutation”, *INSEE Analyses Mayotte*, 12.

Marie C.-V., Temporal, F., 2014, “Les migrations des natifs des DOM : une sélection accrue au bénéfice de la France métropolitaine”, in Vitale, P. (a cura di), *Mobilités Ultramarines*, Editions des Archives Contemporaines, Paris, p. 1-14.

Marie, C.-V., 2005, “Le Cinquième DOM: mythe et réalités”, *Pouvoirs, revue française d’études constitutionnelles et politiques*, 113, p. 171-182.

Marie C.-V. et Qualité L., 2002, “Un quart des personnes nées aux Antilles vit dans l’Hexagone”, *Antiane éco*, 52, p. 15-18.

Marie C.-V., 1986, “Les populations des Dom-Tom en France métropolitaine”, in *Espace, Populations, Sociétés, 1986-2. Visages de la population de la France*, p. 197-206.

Marie C.-V., 1991, “La population des Dom en 1990”, *Économie et Statistique*, 248 (online).

Marie C.-V., 1994, “Les populations des Dom-Tom, nées et originaires, résidant en France métropolitaine”, *Antiane éco*, 24, p. 29-32.

Martial, A.-K., Hamidouni, H., Canavate, L., Aouny, Y., Maandhui, Y., Bamana, Z., 2016, *Manifeste du discours mahorais*, Mamoudzou. [https://www.academia.edu/29152195/MANIFESTE\\_DU\\_DISCOURS\\_MAHORAIS\\_MAHOR\\_E\\_Mamoudzou\\_le\\_13\\_Octobre\\_2016](https://www.academia.edu/29152195/MANIFESTE_DU_DISCOURS_MAHORAIS_MAHOR_E_Mamoudzou_le_13_Octobre_2016).

Martial, A.-K., 2006, *Papa m'a suicider*, L’avant-scène théâtre, Paris.

Martial, A.-K., 2005, *Zakia Madi: la chatouilleuse*, L’Harmattan, Paris.

Martin, J., 2010, *Histoire de Mayotte, département français*, Les Indes savantes, Paris.

Martin, J. 1984, *Comores: quatre îles entre pirates et planteurs*. L’Harmattan, Paris.

Martin, J., 1983, “Grande Comore 1915 et Anjouan 1940 : étude comparative de deux soulèvements populaires aux Comores”, *Études Océan Indien*, 3, p. 69-100.

Martin, J., 1976, “L’affranchissement des esclaves de Mayotte, décembre 1846-juillet 1847”, *Cahiers d’Études Africaines*, 61-62, p. 207-233.

Martin, J., 1973, “Les débuts du protectorat et la révolte servile de 1891 dans l’île d’Anjouan”, *Revue française d’histoire d’outremer*, 60, 218, p. 45-85.

Mary, S., 2016 “La genèse du service militaire adapté à l’Outre-Mer. Un exemple de rémanence du passé colonial dans la France des années 1960”, *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, 132, 4, p. 97-110.

Massey, S., 2015, “A Hidden Catastrophe: Irregular Migration within the Comoro Archipelago”, in Coluccello R., Massey S. (a cura di), *Eurafrican Migration. Legal, Economic and Social Responses to Irregular Migration*, Palgrave Macmillan, London, p. 105-119.

Math, A., 2013, “Mayotte, terre d’émigration massive”, *Plein Droit*, 1, 96, p. 31-34.

Math, A., 2012, “Mayotte. Nouveau département, conflit social majeur : la révolte contre la vie chère”, *Chroniques internationales de l’IRES*, 134.

- Mauss, M., 2002 [ed. or. 1923], *Saggio sul dono. Forme e motivo nello scambio delle società arcaiche*, Einaudi, Torino.
- Mayoukou, C., 1994, *Le système des tontines en Afrique, un système bancaire informel*, L'Harmattan, Paris.
- Mbembe, A., 2010, *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, Paris.
- Mbembe, A., 2006, "Nécropolitique", *Raisons politiques*, 21, p. 29-60.
- Mbembe, A., 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris.
- Médard, H., Derat, M.-L., Vernet, T., Bailarín M.-P. (a cura di), 2013, *Traites et esclavages en Afrique orientale et dans l'océan Indien*, Karthala-CIRESC, Paris.
- Médéa, L., 2010, *Réunion. An Island in Search of an Identity*, Unisa Press, Pretoria.
- Médéa, L., 2003, "La construction identitaire dans la société réunionnaise", *Journal des anthropologues*, 92-93, p. 261-281.
- Memmi, A., 2004, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, Gallimard, Paris.
- Memmi, A., 1982, *Le racisme. Description, définition, traitement*, Gallimard, Paris.
- Memmi, A., 1957, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Corrèa Buchet-Chastel, Paris.
- Merceron, S., 2020, "Revenus et pauvreté à Mayotte en 2018", *INSEE Analyses Mayotte*, 25.
- Merceron, S., Touzet, C., 2020, "Trois couples sur dix sont mixtes. Les couples à Mayotte en 2017", *INSEE Flash Mayotte*, 106.
- Merceron, S., 2017, "Une natalité record. Naissances 2016 à Mayotte", *Insee Flash Mayotte*, 54.
- Merry, S., 1988, "Legal Pluralism", *Law & Society Review*, 22, 5, p. 869-896.
- Mezzapesa, M., 2018, *Mahorais a La Réunion: entre dynamiques migratoires, stratégies d'adaptation et recompositions identitaires dans le quartier de La Chaumière*. Tesi di Dottorato in Sociologia e demografia. Université de Rouen Normandie.
- Mezzapesa M., 2017, "Les enjeux du réseau associatif mahorais à La Réunion : dimensions territoriales, économiques et identitaires", in Laroussi, F., (a cura di), *Insularité, Langue, Mémoire, Identité*, L'Harmattan, Paris, p. 227-243.
- Michalon, T., 2009, *L'Outre-mer français. Évolution institutionnelle et affirmations identitaires*, L'Harmattan, Paris.
- Michalon, T., 2002, "Sur les "spécificités" de l'outre-mer : enquête et propositions", *Hermès*, 1, 32-33, Editions du C.N.R.S., Paris, p. 423-434.
- Mohamed, T. A., 2006, "Les Comoriens de Zanzibar durant la « Révolution Okello » (1964-1972)", *Journal des africanistes*, 76, 2, p.137-154.
- Moles, A., 1982, "Nissonologie ou sciences des îles", *L'Espace géographique*, 4, p. 281-289.
- Monteil, C., Rallu, J.-L., 2010, "Des flux migratoires multiples qui modifient les structures de la population", *Revue Économie de La Réunion*, Dossier Migration, 136, p. 16-19.

Morando, M., 2007, “Recensement Général de la Population de Mayotte : 186 452 habitants au 31 juillet 2007”, *INSEE Info*, 32.

Moreau, Sophie, Marszek Aurélien, 2012, “Géopolitiques mahoraise et réunionnaise : de la crise actuelle à un état des lieux régional”, *Hérodote*, 145, 2, p. 150-160.

Mouhoutar, S., 2012, *Au-delà de la vie chère*, Menaibuc, Paris.

Mouhoutar, S., 2011, *Mayotte : une appartenance double, ou : quelle manière mahoraise d’être Français ?*, Menaibuc, Mayotte.

Mouriapregassin, C., 2009, “La révision de l’état civil à Mayotte”, *Revue Juridique de l’Océan Indien*, n° speciale « Mayotte 2009 », p. 99-115.

Muller, K., 2012, “Between Europe and Africa: Mayotte”, in Adler-Nissen, R., Gad, U., (a cura di), *European Integration and Post-Colonial Sovereignty Games*, Routledge, London, p.187-203.

Newitt, M., 1983, “The Comoro Islands in Indian Ocean Trade before the 19<sup>th</sup> Century”, *Cahiers d’Études africaines*, 89-90, p. 139-165.

Observatoire Régional de la Santé – Océan Indien, 2016, “L’intégration des populations immigrées à La Réunion”, Tableau de bord.

Ollivier, B., “Figures de l’identité dans l’espace public martiniquais”, *Hermès*, CNRS Editions, 1, 32-33, p. 55-67.

Ong, A., 1999, *Flexible citizenship. The cultural logics of transnationality*, Durham NC, Duke University Press.

Oraison, A., 2009, “Nouvelles réflexions sur la conception française du droit des peuples à disposer d’eux-mêmes à la lumière du « cas mahorais »”, *Revue Juridique de l’Océan Indien*, 9 (online).

Oraison, A., 2004, “Quelques réflexions sur l’article 72-3 de la Loi fondamentale de la V<sup>e</sup> République, introduit par la loi constitutionnelle du 28 mars 2003 concernant les DOM-TOM”, *Les Cahiers d’Outre-Mer*, 225, p. 101-108.

Oraison, A., 1985, *Quelques réflexions critiques sur l’organisation et les attributions des régions d’outre-mer (Les avatars de la décentralisation dans les DOM)*, Université de La Réunion, Saint-Denis.

Oriol, M., Hily, M.-A., 1985, *Les réseaux associatifs des immigrés en Europe occidentale*, Études méditerranéennes, Poitiers.

Ottino P., 1999, “Quelques réflexions sur les milieux créoles réunionnais”, in Cherubini, B., (a cura di), *La Recherche anthropologique à La Réunion : vingt années de recherche et de coopération régionale*, L’Harmattan, Paris, p. 65-95.

Ottino, P., 1986, *L’étrangère intime : essai de civilisation de l’ancien Madagascar*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris.

Ottino, P., 1977, “Le thème du monstre dévorant dans les domaines malgache et bantou”, *ASEMI*, VIII, 3-4, p. 119-251.

Ottino, P., 1976, “Le Moyen-âge de l’océan Indien et les composantes du peuplement de Madagascar”, *ASEMI*, vol. VII, 2-3.

Ottino, P., 1974a, “L’océan Indien comme domaine de recherche”, *L’Homme*, vol. XVI, 3-4.

Ottino, P., 1974b, *Madagascar, les Comores et le sud-ouest de l’océan Indien*, Tananarive, Université de Madagascar.

Ottino, P., 1974c, “À propos de deux mythes malgaches du début du XVIIe siècle”, in *Taloha*, 6, p. 72-88.

Pauly, M., 2014, “La diffusion de l’islam à Mayotte à l’époque médiévale”, *Taarifa*, 4, p. 63-89.

Pauly, M., Jacquot, É., 2014, “Acoua. Antsiraka Boira. La nécropole aux perles”, Direction des affaires culturelles de la Préfecture de Mayotte.

Pauly, M., 2012, “Société et culture à Mayotte aux XIe-XVe siècles : la période des chefferies”, *Taârifa*, 3, p. 69-111.

Pearson, M. 2006, “Littoral society. The concept and the problems”, *Journal of World History*, 17, 4, p. 353-373.

Peccia, T., Meda, R., 2017, “Les Comores, le Visa Balladur et l’hécatombe au large de Mayotte : une analyse transdisciplinaire de la question complexe des migrations comoriennes”, *Confins*, 31 (online).

Pelletier J., 1982, *La Chaloupe. Unités domestiques et rapport de parenté*, Centre universitaire de La Réunion, Saint-Denis.

Pelletier J., 1983, *La Chaloupe. Stratégies individuelles et hiérarchie des réseaux*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle d’ethnologie, EHESS.

Philip-Gay, M., 2018, “Valeurs de la République et islam à Mayotte”, *Revue du droit des religions*, 6, p. 59-76.

Poiret, C., 1997, *Familles africaines en France. Ethnicisation, ségrégation et communalisation*, L’Harmattan, Paris.

Poirier J., 1999, “Culture créole, hétéroculture réunionnaise”, in Cherubini, B. (a cura di), *La recherche anthropologique à La Réunion: vingt années de recherche et de coopération régionale*, Paris, L’Harmattan, p. 125-144.

Pongérard-Payet, H., 2015, “La rupésisation de Mayotte”, in Hermet, F. (a cura di), *Mayotte. État des lieux, enjeux et perspectives*, L’Harmattan, Paris, p. 159-186.

Prinsen, G., Blaise, S., 2017, “An emerging ‘Islandian’ sovereignty of non-self-governing islands”, *International Journal*, 72, 1, p. 56-78.

Programme des Nations Unis pour le développement (PNUD), 2019, “Rapport sur le développement humain 2019”.

Prosper, J.-G., 1991, “La Creolie Indianocéaniste”, in *Ethiopiennes*, 53. Consultabile all’indirizzo internet: <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article232>.

Quane, H., 1998, “The United Nations and the Evolving Right to Self Determination”, *International and Comparative Law Quarterly*, 47, 3, p. 537-557.

Ralser, É., 2015, “L’avenir (incertain ?) du statut personnel mahorais”, in Hermet, F. (a cura di), *Mayotte. État des lieux, enjeux et perspectives*, L’Harmattan, Paris, p. 85-96.

Ralser, E., 2012, “Le statut civil de droit local applicable à Mayotte : un fantôme de statut personnel coutumier”, *Revue critique de droit international privé*, 4, 4, p. 733-774.

Ramsamy-Giancone Céline, 2018, *Catholicisme et hindouisme populaire à l’île de La Réunion : contacts, échanges (milieu du XIXe-début du XXe siècle)*. Tesi di dottorato in Storia contemporanea, sotto la direzione di Eve P., Université de la Réunion.

Reggi, M., 2011, “«Welcome to Marqaan Station»». Falliti tentativi di emigrazione e disagio mentale nella Somalia contemporanea”, in Bellagamba, A., *Migrazioni. Dal lato dell’Africa*, Altravista, Lungavilla, p. 31-57.

Regnault, M., 2016, "Tourism Imaginaries and Political Discourses of Mayotte Island", in Gravari-Barbas, M., Graburn, N., *Tourism Imaginaries: places, practices, media*, Routledge, London, p. 113-129.

Regnault, M., 2011, *Du pouvoir de la culture à la culture du pouvoir. Politiques culturelles et mise en tourisme des patrimoines à La Réunion et à Mayotte*, Tesi di dottorato in Antropologia sociale ed Etnologia, sotto la direzione di Schuerkens, U., École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Remotti, F., 1990, *Noi, primitivi*, Bollati Boringhieri, Torino.

Remotti, F., 2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

Remotti, F., 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.

Remotti, F., 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

Repiquet, J., 1934, *L'Ile de La Réunion. Centre de rayonnement de l'influence française dans l'Océan Indien et Pacifique*, Société d'Éditions géographiques, maritimes et coloniales, Paris.

Riccio, B. (a cura di), 2019, *Mobilità. Incursioni etnografiche*, Mondadori, Milano.

Richard, E., 2009, *Compétence métisse: mobilisations et métier politique à Mayotte (1975-2005)*, thèse de doctorat en sciences politiques, sous la direction de Miaille M., Université de Montpellier I.

Ridjali, A., 2019, *Mahajanga, 20 décembre 1976*, Publibon, Paris.

Rivière, F., 2015, "Préface", in Hermet, F. (a cura di), *Mayotte. État des lieux, enjeux et perspectives. Regards croisés sur le dernier-né des départements français*, L'Harmattan, Paris.

Riziki Mohamed, A., 2001, *Comores: les institutions d'un État mort-né*, L'Harmattan, Paris.

Roinsard, N., 2014a, "Des inégalités aux mobilités Outre-mer: une sociologie des migrations dans la France de l'océan Indien (Mayotte, La Réunion)", in Vitale, P. (a cura di), *Mobilites ultramarines*, Editions des Archives Contemporaines, Paris, p. 95-118.

Roinsard N., 2014b, "Chômage, pauvreté, inégalités: où en sont les politiques sociales à Mayotte?", *Informations sociales*, 6, 186, p. 82-89.

Roinsard, N., 2014c, "Conditions de vie, pauvreté et protection sociale à Mayotte: une approche pluridimensionnelle des inégalités", *Revue française des affaires sociales*, 4, p. 28-49.

Roinsard, Nicolas, 2007, *La Réunion face au chômage de masse*, Coll. « Le Sens social », Presses Universitaires de Rennes – PUR, Rennes.

Rochoux, J.-Y., 1996, "L'agriculture dans l'économie réunionnaise: un secteur à risque pour l'étude scientifique", in Cherubini B. (a cura di), *Le monde rural à La Réunion: mutations foncières, mutations paysagères*, L'Harmattan, Paris, p. 43-60.

Rombi, M.-F., 2003, "Les Langues de Mayotte", in Cerquiglini, B., *Les langues de France*, PUF, Paris, p. 305-318.

Rouland, N., 1991, *Aux confins du droit. Anthropologie juridique de la modernité*, Éditions Odile Jacob, Paris.

Rouland, N., 1988, *Anthropologie juridique*, Les Presses universitaires de France, Paris.

Rumbaut, G., 1997, "Assimilation and its discontents: between rhetoric and reality", *International Migration Review*, 31, 4, p. 923-960.

- Sahlins, M., 2008, "The stranger-king or, elementary forms of the politics of life", *Indonesia and the Malay World*, 36, p. 177-199.
- Sahlins, M., 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris [Ed. or. 1972, *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton, Chicago].
- Sahraoui, N., 2020, "Mayotte, l'éloignement des femmes enceintes", *Plein droit*, 124, p. 39-42.
- Said Ali, A., 2020, *À qui ça profite ?*, Jets d'encre, Saint-Maur-des-Fossés.
- Said Ali, A., 2018, *C'est qui mon voisin ?*, Jets d'encre, Saint-Maur-des-Fossés.
- Said, E., W., 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Saindou, I., 2019, *L'école de la République française et Mayotte. L'impact de l'école publique et laïque sur la société coloniale à nos jours 1860-1975*, L'Harmattan, Paris.
- Sakoyan, 2015a, Un risque pour un autre. La double expérience du danger dans les trajectoires de mobilité thérapeutique aux Comores, *Ethnologie française*, 1, 45, p. 135-142.
- Sakoyan J., Grassineau D., 2015b, "Des sans-papiers expulsés à leurs enfants «isolés»: les politiques migratoires de la départementalisation à Mayotte", in Vitale P. (a cura di), *Mobilités Ultramarines*, Editions des Archives Contemporaines, Paris, p. 119-140.
- Sakoyan, J., 2012, "Les mobilités thérapeutiques", *Anthropologie & Santé*, 5, (online).
- Sakoyan J., 2011, "Les frontières des relations familiales dans l'archipel des Comores", *Autrepart*, 1, 57-58, p. 181-198.
- Salazar, N. B., 2011, "The Power of Imagination in Transnational Mobilities", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 18, p. 576-598.
- Salesse, Y., 1995, *Mayotte, L'Illusion de la France: Propositions pour une décolonisation*, L'Harmattan, Paris.
- Sandron, F., 2013, "Dynamique de la population réunionnaise (1663-2030)", in Sandron, F., (a cura di), *La population réunionnaise. Analyse démographique*, IRD Éditions, p. 27-41.
- Sansig, N., 2012, *Les populations migrantes de l'archipel des Comores à l'île de La Réunion : état des lieux des dispositifs d'intégration sociale pour la maîtrise du français*, tesi di Laurea magistrale in « Didactique du français langue étrangère ou seconde », sotto la direzione di A. Coñaniz, Université de La Réunion.
- Sayad, A., 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Le Seuil, Paris.
- Sayad, A., 1977, "Les trois « âges » de l'émigration algérienne en France", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, p. 59-79.
- Schiller, N., Basch, L., & Blanc, C., 1995, "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, 68, 1, p. 48-63.
- Sclater, P., 1864, "The Mammals of Madagascar", *The Quarterly Journal of Science*, 1.
- Senghor, Léopold, Sédar, 1993, *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Éditions du Seuil, Paris.
- Senghor, L. S., 1988, *Ce que je crois : Négritude, francité et civilisation de l'universel*, Grasset, Paris.
- Senghor, L.S., 1964, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Seuil, Paris.

Senghor, L.S., 1948, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Presses Universitaires de France, Paris.

Sermet, L., 2017, “De la Commission de l’Océan Indien à la Communauté de l’Indianocéanie: quelle intégration régionale ?”, in Combeau, Y., Gaillat, T., Rolland, Y., *Dire l’Océan Indien, Actes du colloque OSOI et Université de La Réunion*. Edition Epica, p. 443-454.

Sermet, L., 2012, “La création du Centre universitaire de formation et de recherche de Mayotte, en questions”, in Angleviel, F., *Les outre-mers français. Actualités et Études*, L’Harmattan, Paris, p. 209-222.

Sheller, M., Urry, J., 2006, “The New Mobilities Paradigm”, *Environment and Planning A: Economy and Space*, 38, 2, p. 207–226.

Sidi, A., 1998, *Anjouan, l’histoire d’une crise foncière*, L’Harmattan, Paris.

Simonin, J., Watin, M., Wolff, E., 2009, “Comment devient-on Réunionnais du monde ?”, *tic&societe*, 3, 1-2 (online).

Simonin, J., 2002, “Pour une anthropologie politique à La Réunion”, *Hermès*, 32-33, Editions du C.N.R.S., Paris, p. 83-89.

Sivak, H., 2008, “Pensare lo stato coloniale. Diritto, amministrazione e regime dell’indigenato nell’Algeria coloniale”, *Zapruder. Rivista di storia della conflittualità sociale*, 6, 15, p. 102-108.

Smouts, M.-C., 2010, “Les études postcoloniales en France : émergence et résistances”, in Bancel, N., Bernault, F., Blanchard, P., Boubeker, A., Mbembe, A., Vergès, F., *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société français*, La Découverte, Paris, p. 309-316.

Solet, J.-L., Baroux, N., 2009, *Étude Maydia 2008 – Étude de la prévalence et des caractéristiques du diabète en population générale à Mayotte*, Institut de veille sanitaire, Saint-Maurice.

Souffrin, E., 2000, *Calbanons et usine : histoire des engagés et ouvriers sur le quartier La Cafrine*, Commune de Saint-Pierre, ESOI.

Spivak, G. C., 1999, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge.

Spivak, G. C., 1988, “Can the Subaltern Speak?”, in Nelson, C., Grossberg, L. (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, p. 271-313.

Stoica, G., 2020, “Con gli occhi dei bambini. Rappresentazioni della barriera corallina a Mayotte, La Réunion e in Madagascar”, in Favole, A. (a cura di), *L’Europa d’Oltremare*, Cortina, Milano.

Stoler, A. L., 2010, “L’aphasie coloniale française : l’histoire mutilée”, in Bancel, N., Bernault, F., Blanchard, P., Boubeker, A., Mbembe, A., Vergès, F. (a cura di), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société français*, La Découverte, Paris, p. 62-78.

Tabard, C., Maillard, O., Mohand-Oussaid, D., Saidy, H., Bourre P., Cazal Y, Bertolotti A., 2018, “La lèpre à Mayotte : étude des nouveaux cas entre 2006 et 2015”, *Annales de Dermatologie et de Vénérologie*, 145, 12.

Taglioni, F., 2010, “Fragmentation, altérité et identité dans les sociétés insulaires”, *L’Espace Politique*, 11, 2.

Taglioni F., 2008, “L’île d’Anjouan figure de la balkanisation de l’archipel des Comores”, *EchoGéo* (online).

Taglioni, F., 2006, “Les petits espaces insulaires face à la variabilité de leur insularité et de leur statut politique”, *Annales de géographie*, 652, 6, p.664-687.

Taguieff, P. A., 1999, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie e comportamenti*, Raffaello Cortina, Milano.

Temporal, F., Marie, C.-V., Bernard, S., 2011, “Insertion professionnelle des jeunes ultramarins : Dom ou métropole ?”, *Population*, 66, 3-4, p. 555-599.

Tescari, G., 2011, “L'antropologia fra diritti umani e diritti indigeni”, in Maher, V., *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Rosenberg & Sellier, Torino, p. 49-62.

Thibault, P., 2019a, “Quatre logements sur dix sont en tôle en 2017. Évolution des conditions de logement à Mayotte”, *INSEE Analyses Mayotte*, 18.

Thibault, P., 2019b, “Les villages de Mayotte en 2017. Des conditions de vie inégales entre villages”, *INSEE Analyses Mayotte*, 22.

Tillier, J., 2013, *Une plume libre. De Mesrine à Sarkozy, souvenirs d'un journaliste pas comme les autres*, Pygmalion, Paris.

Turgeon, L., (a cura di), 1998, *Les entre-lieux de la culture*, L'Harmattan, Paris.

Toussaint, A., 1961, *Histoire de l'Océan Indien : Peuples et civilisations d'Outre-Mer*, Paris, PUF.

Touzet, C., 2019, “Les naissances baissent légèrement. Bilan démographique 2018 à Mayotte”, *INSEE Flash Mayotte*, 91.

Touzet, C., 2016, “Plus de 8 Réunionnais sur 10 sont natifs de l'île. Recensement de la population de 2013”, *INSEE Flash Réunion*, 73.

Tylor, E. B., 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vol., J. Murray, London.

Urry, J., 2007. *Mobilities*, Polity Press, Cambridge.

Van Den Berghe, P. L., 1973, “Pluralism”, in Honigmann, J. J. (a cura di), *Handbook of social and cultural anthropology*, Rand McNally, Chicago.

Van Gennep, A., 2012, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino.

Vergès, F., 2008, “La Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise : un carrefour d'échanges”, *Hommes & Migrations*, 1275, p. 198-201.

Vergès, F., 2002, “L'Océan Indien, un territoire de recherche multiculturelle”, in *Hermès*, CNRS Editions, 1, 32-33, p. 447-456.

Vérin, E., Vérin, P., 1999, *Histoire de la révolution comorienne. Décolonisation, idéologie et séisme social*, Coll. Archipel des Comores, L'Harmattan, Paris.

Vérin, P., 1994, *Les Comores*, Paris, Karthala.

Vérin, P., 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes nord de Madagascar*, 2 vol., Service de reproduction des thèses, Lille.

Vidal, J.-M., 2010, *Voyage dans le monde de l'adolescence. Parcours mahorais d'un médecin devenu anthropologue*, L'Harmattan, Paris.

Vieira, A., 2016, “Il discorso dell'anti-insularità e il poio maderense come sua negazione”, *Diacronie*, 27, 3, (on-line).

- Vitale, P., 2014, “Jalons pour une sociologie des résistances à la mobilité des jeunes *ga la kour* réunionnais”, in Vitale, P. (a cura di), *Mobilités Ultramarines*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris, p. 177-198.
- Viveiros de Castro, E., 1998, “Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, p.469-488.
- Vivier, G., 2000, “Les associations comoriennes en France : processus migratoires, identités et transformations sociales”, *Hommes et Migrations*, 1226, p. 58-74.
- Vivier G., 1996, “Les migrations comoriennes en France : histoires de migrations coutumières”, *Les dossiers du Ceped*, 35.
- Walker, I., 2019a, *Islands in a Cosmopolitan Sea. A History of the Comoros*, Oxford University Press, Oxford.
- Walker, I., 2019b, “The production of identities on the island of Mayotte”, in Schnepel, B., Sen, T. (a cura di), *Travelling Pasts: The Politics of Cultural Heritage in the Indian Ocean World*, Brill, Leiden, p. 246–270.
- Walker, I., 2007, “What came first: The nation or the state? Political process in the Comoro Islands”, *Africa*, 77, 4, p. 582–605.
- Watin, M., 2002, “Changement social et communications à La Réunion”, *Hermès*, 32-33, Editions du C.N.R.S., p. 277-285.
- Weber, A., 1994, *L’émigration réunionnaise en France*, L’Harmattan, Paris.
- Weller, M., 2009, “Settling Self-Determination Conflicts: Recent Developments”, *European Journal of International Law*, 20, 1, p. 111-165.
- William, J.-C. 1997, “Aimé Césaire : les contrariétés de la conscience nationale”, in Constant F, Daniel J., (a cura di) 1997, *1946-1996. Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, L’Harmattan, Paris.
- Wolff, É., 1989, *Quartiers de vie. Approche ethnologique des populations défavorisées de l’île de La Réunion*, Saint-Denis, ARCA/CIIRF, Université de La Réunion.
- Wolton, D., 2002, “Les Outre-mers, une chance pour la France et l’Europe”, *Hermès*, 32-33, Editions du C.N.R.S., Paris, p. 11-25.
- Wright H. T., 1984, “Early seafarers of the Comoro islands: the Dembeni phase of the IXth – Xth centuries AD”, *Azania*, 19, p. 13-60.
- Zakaria H., 2002, “Les Comoriens de France « entre ici et là-bas ». Variations autour du même thème”, in *Ville École-Intégration Enjeux : Nouvelles migrations, nouvelles formes des migrations*, 131, p. 191-202.
- Zaoual, H., 1996, “Les « économies tontinières » : une autre figure des sites africains”, in Laleye H. P., Panhuys, H., Vermelst, M., Zaoual, H. (a cura di), *Organisation économique et Cultures Africaines. De l’homo oeconomicus à l’homo situs*, L’Harmattan, Paris, p. 241-246.